¡Bienvenidos a tiempos interesantes!





Slavoj Žižek

Slavoj Žižek

¡Bienvenidos a tiempos interesantes!

La Paz – Bolivia

¡Bienvenidos a tiempos interesantes!

ISBN: XXXXXX
Depósito legal:
La Paz – Bolivia

Coordinación:
Gonzalo Gosalvez Sologuren

Traducción y edición: Virginia Ruiz
Mauricio Souza

Diseño: Martin Moreira B.

Distribución gratuita

Impreso en Bolivia
Marzo 2011

INDICE

Presentación

“Bienvenidos a tiempos interesantes” es una obra que Slavoj Žižek nos propone para dialogar e intercambiar ideas con él en estos tiempos, que al parecer, se tornan muy interesantes, porque a pesar de la crisis del sistema capitalista y sus duras consecuencias, también significan posibilidades de “usarlas como oportunidades para el cambio social”.

La pertinencia de este excelente texto de Žižek, en la coyuntura política actual que estamos viviendo en Bolivia, es precisamente su impertinencia puesto que nos llama la atención a estar atentos a las complejidades y complicaciones que se presentan en este período y experiencias de posibilidad de transfomación social.

Žižek, es uno de los filósofos más importantes de esta época, porque es capaz de hacer filosofía y encarar los problemas del conocimiento a partir de la cotidianidad de la vida de las personas, pero aún más atrevido, desde esta individualidad de las personas en su profunda vinculación con la realidad política.

De este lugar, Žižek nos propone una crítica muy aguda al sistema capitalista, pero siempre llamándonos la atención del momento que estamos viviendo, nos plantea que en esta situación de crisis, la posibilidad de cambio es muy díficil pero real.

Para graficarnos la complejidad que signfica una acción orientada al cambio, él afirma que los gobiernos de Haití, Nepal y Bolivia, tienen muchas dificultades pero que precisamente por este motivo tienen que permamente crear y encarar esa situación generando posibilidades de transformación en la búsqueda de alternativas a la crisis de este sistema. Y en estas dificultades, explica Žižek, si los gobiernos que están a favor de los pueblos y desean cambiar las cosas llegan al poder político, no es porque las condiciones son las más óptimas sino porque son la consecuencia de profundas crisis estatales en sus países como expresión de la crisis general. Es decir, es en estas condiciones tan limitadamente extremas, que gobiernos como el nuestro se proponen encarar esas dificultades para buscar alternativas.

Luego, Žižek también nos plantea un tema que es muy debatido pero, a la vez, muy arraigado como elemento discursivo en nuestro proceso de cambio. El tema étnico tiene dos aspectos, la recuperación de la identidad para la dignificación de nuestras existencias a partir de la descolonización y la fundación del Estado plurinacional, pero

al mismo tiempo, este proceso descolonizador se enfrenta al reto de unir sus luchas con las de otros pueblos que también son víctimas del mismo sistema civilizatorio. También es un tema muy interesante para el debate.

Y otro tema a destacar, entre muchos otros que también están muy interesantes y que son importantes para el debate, es el de la madre tierra. Žižek apoya la política que lleva adelante Evo Morales como representante del gobierno de Bolivia pero se distancia de los argumentos esgrimidos desde una cosmovisión distinta. En este tema también hay mucho que debatir, compartir e intercambiar, puesto que se parte de una coincidencia fundamental.

Tiempos difíciles pero interesantes, este es el tema central que nos propone este texto, romper con aquella ideología que pretende hacernos quedar conformes con el sistema capitalista impidiéndonos pensar en un cambio radical. Para superar esta imposibilidad ideológica que nos quiere imponer el capitalismo, usando las palabras de Lacan, Žižek nos propone que no se trata de creer que “todo es posible”, sino de que “lo imposible sucede”.

Agradecemos muy fraternalmente la actitud de Slavoj Žižek por el apoyo que nos brinda a la realización de estos seminarios y por la generosidad con que nos cedió el texto para la publicación del presente libro.

Con mucho beneplácito compartimos esta lectura con todos ustedes que nos siguen acompañando a “Pensar el mundo desde Bolivia” en este tercer Ciclo.

La Paz, marzo de 2011

Prólogo

Slavoj Žižek es uno de los pensadores actuales más interesantes por su radicalidad, por su tremenda habilidad para sacar a la filosofia del ámbito académico y supuestamente "especializado". Pocos como él transforman la interpretación filosófica en un discurso accesible a la lectura cotidiana, la lectura de todos aquellos que estamos interesados en interpretar las más diversas variedades de la creatividad humana. Además, Žižek lo hace con humor, demostrando con ello que la profundidad no está en una falsa seriedad del discurso, sino en el compromiso con las ideas.

Por ello, algunos lo han llamado el Elvis de la filosofía, precisamente porque su otro gran logro ha sido sacar al conocimiento de los estancos disciplinarios. ¿Cómo lo hace? La fuerza de su pensamiento se puede ver muy claramente en este libro, que él ha ofrecido para que se tradujera y se publicara aquí en Bolivia en anticipación a su visita en marzo del 2011.

Es más: en preparación de su llegada, se han formado grupos para discutir esta obra, grupos estimulados y apoyados por laVicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, así como por la Cinemateca Boliviana, interesada en la discusión de su crítica de cine. Estos grupos de lectura se han aproximado a las ideas de ¡Bienvenidos a tiempos interesantes! desde el espacio boliviano, desde la cultura andina, transformando y reinterpretando las ideas de Žižek y, en cierto sentido, entrando en lo que Žižek llama "el uso público de la razón". Este uso permite alejarse de nuestro ser particular, étnico, social, es decir, lo que él llama "el uso privado de la razón". La visita de Žižek logrará, sin duda, estimular un diálogo universal en el contexto boliviano, en el cual aquél se bolivianizará, al tiempo que universalizará lo boliviano. Su diálogo hará visible y vivible un proceso que Žižek llamaría hegeliano.

¡Bienvenidos a tiempos interesantes! nos reta a tomar una posición "radical-emancipatoria auténtica" aprovechando los "tiempos interesantes", es decir, la inestabilidad y la crisis, desde el caos de las crisis financieras del 2008 hasta las catástrofes ecológicas del 2010, para llevar a cabo el cambio.

¿Cómo ver estos cambios desde Bolivia? Se podría decir que la historia de Bolivia, que antes se caracterizaba por imitar los cambios en otras partes del mundo, ha cambiado desde y con la elección de Evo Morales en 2005. Este hecho, la creación de

una asamblea constituyente y la proclamación de una nueva Constitución Política del Estado Plurinacional, convirtió a Bolivia en el país, a la vanguardia de una concepción de la sociedad. Todos los cambios en Bolivia son objeto de la mirada del resto del mundo. Bolivia está pensándose de nuevo, y es en este proceso donde el pensamiento de Žižek resulta relevante.

Una de las ideas fundamentales de su pensamiento, presente en varios de los seis capítulos que forman este libro, es el funcionamiento subterráneo, cínico o inconsciente de la ideología. La ideología opera cuando, a pesar de saber, por ejemplo, que la democracia no es democracia, seguimos creyendo en ella como democracia y seguimos apoyándola. Es decir, para él, hay una diferencia crucial entre conocimiento y creencia. En el capítulo 2, "Capitalismo con valores asiáticos…en Europa" se expone esta distinción con claridad al hablar de la tendencia global hacia gobiernos como el de Berlusconi en Italia. Según Žižek, "sabemos que es un payaso corrupto que utiliza al Estado para sus fines personales; no obstante, se lo sigue apoyando, por el miedo (en este caso, a los inmigrantes) que aquél utiliza para hacer funcionar un estado de emergencia" que termina socavando la democracia".

¿De qué manera estas ideas ayudan a pensar la nueva Bolivia? A pesar del "cambio" indicado, en nuestro país se está produciendo lo que se llama un "proceso de descolonización", articulado de varias formas según los grupos que lo formulan. Cualquiera que fuera el fin de este proceso, ya implica en sí un autocuestionamiento de nuestra forma de ver y de nuestras propias creencias políticas. Lejos de crear un tipo de metodología a seguir para analizar nuestra situación (una práctica positivista todavía vigente), el pensamiento de Žižek nos ayuda a ver estas disyuntivas como sujetos divididos, concientes del cambio en Bolivia pero todavía actuando con las creencias anteriores a este cambio.

Otro tema de gran importancia para Bolivia es la política ecológica, tema del capítulo 3, titulado "Tierra, Pálida Madre". Fue precisamente este capítulo el que ha provocado las discusiones más apasionadas, especialmente entre los jóvenes. ¿Por qué? Entre varias posibilidades de explicación, se puede proponer la idea de Žižek de que no podemos quedarnos pasivos ante los peligros ecológicos. Según él, existe una necesidad de encontrar un sentido para explicarlos y, en muchos casos, al antropomorfizar el sentido, pensamos que podemos hacer "algo" (reciclar, comer comida orgánica) para evitar el peligro de una catástrofe inminente. Este "algo" nos hace pensar que "sabemos" cuál es el problema y que estamos resolviéndolo. No es así, porque en este caso ni los expertos lo saben. Esta actitud minimiza la seriedad de estas catástrofes porque nos hace pensar que están bajo nuestro control. Sin embargo, una política de regreso a una "pureza" perdida tampoco es la solución. Para ejemplificar esto, Žižek cuenta un caso humorístico ocurrido hace más de dos décadas.

Los capítulos más tristes de este libro son el cuatro y el cinco porque muestran respectivamente una visión negra de la ideología y su funcionamiento dentro del

populismo como grupo social ("Una pasión por la no-libertad") y desde el cine ("Hollywood hoy: reporte desde el frente de batalla ideológico"). Es triste porque Žižek muestra cómo los peores enemigos de los judíos son ciertos grupos judíos, lo que él llama "el antisemitismo sionista", y cómo los peores enemigos de la clase popular son sus propios defensores al renegar el conocimiento, al no querer saber y, por lo tanto, al tomar una posición "reactiva". Žižek se pregunta: "¿Quién necesita la represión directa si se puede convencer a los pollos de que caminen libremente al matadero?" La lectura de este texto desde el espacio boliviano también remite a una historia de discriminación racial indígena, no sólo por parte de los q'aras, sino por los propios indígenas tal como la cuenta Luciano Tapia, por ejemplo, en su autobiografía Ukamawa Jakawisaxa. Así es nuestra vida (1995). Este sería otro punto de convergencia de la historia de la discriminación boliviana con las formas populistas de autocensura.

La crítica más fuerte de ¡Bienvenido a tiempos interesantes! es sin duda al capitalismo, el cual ha penetrado hasta en la "configuración de relaciones emocionales siguiendo las pautas de una relación mercantil". A raíz de esto, el mayor peligro, según Žižek, que cita a Badiou, es la "ilusión democrática", es decir, "la aceptación de los mecanismos democráticos como marco final y definitivo de todo cambio, lo cual evita el cambio radical de las relaciones capitalistas". Por eso en el último y bello capítulo de este libro, Žižek, a través de un cuento de Kafka, "Josefina la cantora, o el pueblo de los ratones", propone lo que serían sus "Notas hacia una definición de la cultura comunista" (título del sexto capítulo). Según Žižek (citando ahora a Frederic Jameson), se podría leer este cuento como la propuesta de Kafka de una utopía socio-política, de su "visión de una sociedad comunista radicalmente igualitaria". Una lectura detenida de este capítulo nos hace apreciar el manejo que hace Žižek de la literatura, la música y la filosofia hegeliana.

También la lectura de esta última sección nos deja con la ilusión de la posibilidad de la existencia de tal sociedad comunista, una sociedad en la que también está pensando el nuevo Estado plurinacional boliviano, donde exista más igualdad entre pueblos y naciones, donde se puedan construir instituciones que respeten estas diferencias sin ser diferencias u otras maneras de exclusión. En fin, una sociedad de Josefinas que, con su canto o su "chillido" (no importa su calidad en sí), permitan la autoafirmación colectiva, donde todos se unan por el silencio que se impone al escucharla cantar; donde todos se unan por una disciplina (popular) del silencio que, en sí, es actuar. Otro elemento de esta cultura comunista, de acuerdo a Žižek, es el hecho de que no se permita el trato exclusivo a nadie, ni a Josefina que pedía ser exenta del trabajo por ser cantante. Para lograr esta equidad hay que ser guiados por lo que Žižek llama el "frío pensamiento racional".

Con la afortunada traducción de este libro por Virginia Ruiz y Mauricio Souza ha entrado Bolivia a la interpretación de la obra de Žižek por una puerta sabia y precisa.

Josefa Salmón

¡BIENVENIDOS A TIEMPOS INTERESANTES!

Se dice con frecuencia que, en la China, si realmente odias a alguien, lo maldices diciendo: "¡Que vivas en tiempos interesantes!". En nuestra historia, "tiempos interesantes" son, de hecho, "tiempos de inestabilidad, guerra y lucha por el poder" que dejan millones de víctimas inocentes sufriendo las consecuencias. Hoy en día nos estamos acercando claramente a una época de tiempos interesantes: las señales están en todas partes, desde la crisis financiera del 2008 hasta las catástrofes ecológicas del 2010.

Una posición radical-emancipatoria auténtica no se repliega o retrocede frente a semejantes situaciones de peligro: consciente de los horrores que éstas suponen, se atreve a usarlas como oportunidades para el cambio social. Cuando Mao Zedong dijo "Hay un gran desorden bajo el cielo, y la situación es excelente", quería señalar un hecho que puede ser articulado con precisión en términos lacanianos: la inconsistencia del Gran Otro abre el espacio para el acto. Los seis ensayos en este libro tratan de contribuir a ese espíritu radical-emancipatorio que alguna vez fue llamado comunismo.

CAPÍTULO I

¡No apto para cardiacos!

En mayo de 2010, estallaron en Grecia grandes manifestaciones después de que el gobierno anunciara las medidas de austeridad que tenía que adoptar para cumplir con las condiciones de la Unión Europea para recibir el capital de rescate destinado a evitar un colapso financiero estatal. Dos relatos se impusieron durante estos acontecimientos: el del establishment euro-occidental dominante ridiculizaba a los griegos como gente corrupta y floja, malgastadora e ineficiente, acostumbrada a vivir del apoyo de la UE; por su parte, la izquierda griega veía en las medidas de austeridad un intento más del capital financiero internacional de desmantelar los últimos restos del Estado de Bienestar griego y subordinarlo a los dictados del capital global. Si bien estos relatos poseen una pizca de verdad (y hasta coinciden en su condena de la corrupción de la clase política y dirigente), ambos son fundamentalmente falsos. El relato del establishment europeo esconde el hecho de que el gran préstamo dado a Grecia será usado para pagar la deuda con los grandes bancos europeos: la verdadera meta de la medida es ayudar a la banca privada puesto que, si el Estado griego cae en bancarrota, aquella será afectada seriamente. El relato de la izquierda atestigua una vez más la miseria de la izquierda actual: no hay ningún contenido programático positivo en su protesta, sólo un rechazo generalizado a cualquier medida que ponga en riesgo el Estado de Bienestar. (Sin mencionar el hecho poco placentero de que la voluminosa deuda haya pagado también por los privilegios de la clase obrera "común".)

El misterio subyacente es que todos saben que el Estado griego no pagará y no podrá pagar nunca la deuda: en un extraño gesto de fantasía colectiva, se ignora el obvio absurdo de la proyección financiera en la que

se basa el préstamo. La ironía, claro, es que la medida puede sin embargo funcionar en su objetivo inmediato de estabilizar el Euro: lo que importa en el capitalismo de hoy es que los agentes actúen a partir de su creencia en sus posibilidades futuras, aún si realmente no creen en ellas y no las toman en serio. Esta ficcionalización va de la mano con su aparente contrario: la naturalización despolitizada de la crisis y de las medidas regulatorias propuestas. Estas medidas no son presentadas como decisiones basadas en alternativas políticas, sino como algo impuesto por una lógica económica neutral: si queremos que nuestra economía se estabilice, simplemente tenemos que hacer lo que se nos pide y aguantar el trago amargo… Sin embargo, no se debe ignorar, otra vez, la fracción de verdad inscrita en esta argumentación: si nos mantenemos dentro de los confines del sistema capitalista global, medidas como estas son entonces realmente necesarias: la verdadera utopía no es un cambio radical del sistema, sino la idea de que se puede mantener un Estado de Bienestar DENTRO del sistema.

El desacreditado Fondo Monetario Internacional (FMI) aparece, así, desde cierta perspectiva, como un neutral agente de la disciplina y del orden, y, desde otra, como un opresivo agente del capital global. En ambas perspectivas hay un momento de verdad: no se puede ignorar la dimensión del Superego en la manera en que el FMI trata a sus Estados clientes: mientras los reprende y castiga por sus deudas, al mismo tiempo les ofrece nuevos préstamos que todos saben no podrán pagar, ahogándolos aún más en el círculo vicioso de una deuda que genera más deuda. Por otro lado, la razón por la que esta estrategia del Superego funciona es que el Estado beneficiario del préstamo, totalmente consciente de que nunca tendrá que pagar la deuda en su totalidad, espera –en última instancia– beneficiarse del préstamo. (Sin mencionar la conciencia de que no hay forma de salir del círculo vicioso: si un Estado se aparta del tutelaje del FMI, se expone a la tentación de quedar atrapado en la afección inflacionaria del libre gasto estatal).

Se oye a menudo que el verdadero mensaje derivado de la crisis griega es que no solamente el Euro, sino el proyecto mismo de una Europa unida están muertos. Pero antes de aceptar esta afirmación general debería añadírsele un giro leninista: Europa está muerta, bien, pero ¿qué Europa? La respuesta es: la Europa post-política de la acomodación al mercado mundial, la Europa que fue repetidamente rechazada en referendos, la Europa experto-tecnocrática de Bruselas. La Europa que se exhibe como la representante de la fría razón europea frente la pasión y corrupción griegas, la que enfrenta

lo matemático a lo patético. Por muy utópico que parezca, hay todavía un espacio para otra Europa, una Europa repolitizada, una Europa fundada en un proyecto emancipatorio compartido, una Europa que dio a luz a la antigua democracia griega, a la Revolución Francesa y a la de Octubre. Es por eso que se debería evitar la tentación de reaccionar a la crisis económica actual con una retirada y retroceso hacia los Estados nacionales plenamente soberanos, en definitiva presas fáciles de ese capital internacional que flota libremente y que puede hacer que un Estado se enfrente a otro. Más que nunca, la respuesta a cada crisis debería ser todavía MÁS internacionalista y universalista que la universalidad del capital global. La idea de resistir el capital global en nombre de la defensa de identidades étnicas particulares es más suicida que nunca, con el espectro del Juche de Corea del Norte acechando en los alrededores.

Mientras que el descontento popular ha traído consigo el descrédito de la entera clase política griega y el país se acerca a un vacío de poder, existe la posibilidad de que la izquierda (pero ¿qué izquierda y cómo?) tome directamente el poder del Estado. Aquí, sin embargo, comienzan los verdaderos problemas: ¿qué puede hacer la izquierda en semejante situación, con una Grecia agobiada por una deuda que no va a poder pagar nunca, una economía en crisis que depende intensamente del turismo (que, precisamente, sería catastróficamente afectado si un rompimiento con la Unión Europea llegara a ocurrir), etc.? El peligro radica, claro, en que el sistema capitalista (si nos permitimos esta personificación) permita, entusiasta, que la izquierda asuma el poder y luego se asegurara de que Grecia acabe en un caos económico destinado a servir de lección frente a toda tentación similar futura. Sin embargo, si efectivamente hay una oportunidad de tomar el poder, la izquierda debería aprovecharla y confrontar los problemas, haciendo lo que mejor se pueda de una mala situación (renegociar la deuda y movilizar la solidaridad europea y el apoyo popular hacia su predicamento). La tragedia de la política es que no habrá nunca un "buen" momento para tomar el poder: la oportunidad de acceder al poder se presentará siempre en el peor momento posible (de debacle económica, catástrofe ecológica, inestabilidad civil, etc.), cuando la clase política dirigente pierde su legitimidad y la amenaza fascista-populista ronda amenazante.

Algo está claro: después de décadas de Estado de Bienestar (o su promesa), en las que los recortes financieros estaban limitados a periodos cortos y justificados por la promesa de que las cosas volverían a la normalidad pronto, estamos entrando a un nuevo periodo en el que la crisis –o más

bien, una especie de estado económico de emergencia–, con la necesidad de todo tipo de medidas de austeridad (recorte de las prestaciones sociales, reducción de los servicios gratuitos de salud y educación, inseguridad laboral cada vez mayor, etc.) es permanente y se está convirtiendo en una constante, convirtiéndose en una forma de vida. Aquí, la izquierda se enfrenta a la tarea difícil de insistir en que estamos hablando de economía política, que no hay nada "natural" en semejante crisis, que el sistema global económico existente se sostiene en una serie de decisiones políticas, insistencia que no debe dejar, al mismo tiempo, de estar totalmente consciente de que, hasta ahora, al seguir dentro del sistema capitalista, violar en exceso sus reglas causa efectivamente colapsos económicos, puesto que el sistema obedece a su propia lógica pseudo-natural. Entonces, aunque estemos entrando claramente en una fase de explotación ampliada, que es a su vez facilitada por las condiciones del mercado global (tercerización, etc.), deberíamos también tener presente que esta explotación ampliada no es el resultado de un malvado plan tramado por capitalistas, sino que deriva de las urgencias impuestas por el funcionamiento del sistema mismo, siempre al borde del colapso financiero.

Es por esto que hubiera sido totalmente equivocado llegar a la conclusión, a partir de la crisis actual, de que lo mejor que la izquierda puede hacer es esperar que la crisis sea limitada, y que el capitalismo continúe garantizando un relativo alto nivel de vida para un creciente número de gente: una extraña política radical cuya mayor esperanza radica en que las circunstancias continúen haciéndola inoperante y marginal… Esta parece ser la conclusión de Moishe Postone y algunos de sus colegas: puesto que cada una de las crisis que abre un espacio a la izquierda radical también permite un recrudecimiento del antisemitismo, es mejor para nosotros apoyar el capitalismo triunfante y esperar que no haya crisis. Llevado a su conclusión lógica, este razonamiento supone que, en última instancia, el anticapitalismo es, en tanto tal, antisemita. Es en contra de semejante razonamiento que se tiene que leer el lema de Badiou: "mieux vaut un désastre qu'un désêtre": se tiene que correr el riesgo que exige la fidelidad a un Evento, aunque el Evento acabe en un "oscuro desastre". El mejor indicador de la falta de confianza en sí misma de la izquierda de hoy es su miedo a la crisis: esa izquierda teme perder su cómoda posición de crítica totalmente integrada al sistema, no dispuesta a perder nada. Por lo que, más que nunca, el viejo lema de Mao Ze Dong es pertinente: "Todo bajo el sol está en un caos absoluto; la situación es excelente". Una verdadera izquierda toma en serio una crisis, sin ilusiones,

pero como algo inevitable, una oportunidad que debe ser aprovechada al máximo. El punto de partida básico de una izquierda radical es que, aunque las crisis sean dolorosas y peligrosas, son inevitables y el terreno en el que las batallas tienen que ser libradas y ganadas.

El anti-capitalismo no escasea hoy en día. De hecho somos testigos de una inundación de críticos de los horrores del capitalismo: abundan los libros, las exhaustivas investigaciones periodísticas y los reportes televisivos sobre compañías que están contaminando sin ningún remordimiento nuestro medio ambiente, sobre banqueros corruptos que siguen recibiendo obscenos bonos mientras sus bancos son ser rescatados con dineros públicos, sobre maquilas en las que niños trabajan horas extras, etc., etc. Hay, sin embargo, una trampa en toda esta inundación crítica: aunque parezca despiadada, lo que en ella nunca es cuestionado es el marco democrático-liberal de su lucha contra los excesos del capitalismo. La meta (explícita o implícita) es democratizar el capitalismo, extender el control democrático a la economía a través de la presión de los medios de comunicación, de investigaciones parlamentarias, de leyes más duras, de investigaciones policiales honestas, etc., pero nunca se cuestiona el marco institucional democrático del estado de derecho (burgués). Este sigue siendo la vaca sagrada que ni siquiera las formas más radicales de esta "ética anti-capitalista" (el Foro de Porto Alegre, el movimiento de Seattle) se atreven a tocar[1].

Es aquí que la idea clave de Marx sigue siendo válida, hoy tal vez más que nunca: para Marx, la cuestión de la libertad no debería ser localizada principalmente en la esfera política propiamente dicha (¿tiene un país elecciones libres?, ¿son los jueces independientes?, ¿está la prensa libre de presiones ocultas?, ¿son los derechos humanos respetados? y una lista similar de preguntas que diferentes instituciones occidentales "independientes" –y no tan independientes– aplican cuando quieren pronunciar un juicio sobre un país). La clave de una libertad real reside más bien en la red "apolítica" de relaciones sociales, del mercado a la familia, y en la que el cambio requerido si queremos una mejora real no es una reforma política, sino un cambio en las relaciones sociales "apolíticas" de producción. LO QUE QUIERE DECIR: lucha de clases revolucionaria, no elecciones democráticas u otra medida política en el sentido estrecho del término. No votamos para definir a quién le pertenece qué, no votamos sobre las relaciones en una fábrica, etc.:

---

1 Debo esta idea a Saroi Giri.

todo esto es procesado fuera de la esfera de lo político y es ilusorio esperar que uno pueda cambiar efectivamente las cosas "extendiendo" la democracia a esa esfera, digamos, organizando bancos "democráticos" bajo el control del pueblo. Cambios radicales en este campo sólo pueden ser inscritos fuera de la esfera de los "derechos" legales, etc.: en semejantes procedimientos "democráticos" (que, claro, pueden jugar un rol positivo), y no importa cuán radical sea nuestro anticapitalismo, la solución es buscada aplicando mecanismos democráticos que, no se debería olvidar, son parte de los aparatos estatales de ese Estado "burgués" que garantiza un funcionamiento sin trabas de la reproducción capitalista. En este preciso sentido, Badiou tenía razón en su afirmación de que, hoy por hoy, el enemigo fundamental no es el capitalismo ni el imperio ni la explotación ni nada similar, sino la democracia: es la "ilusión democrática", la aceptación de los mecanismos democráticos como marco final y definitivo de todo cambio, lo que evita el cambio radical de las relaciones capitalistas.

Cercanamente relacionada a esta desfetichización de la democracia está la desfetichización de su contraparte negativa, la violencia. Badiou propuso recientemente la fórmula de una "violencia defensiva": se debería renunciar a la violencia (i.e.: la toma violenta del poder estatal) como el principal modus operandi y más bien concentrarse en la construcción de dominios libres, distantes del poder estatal, sustraídos de su reino (como el temprano movimiento Solidaridad en Polonia), y solamente recurrir a la violencia cuando el Estado mismo la usa para aplastar y someter esas "zonas liberadas". El problema con esta fórmula es que se apoya en la distinción profundamente problemática entre el funcionamiento "normal" de los aparatos estatales y el ejercicio "excesivo" de la violencia estatal: ¿no es acaso el ABC de la noción marxista de lucha de clases, más precisamente, de la prioridad de la lucha de clases sobre las clases como entidades sociales positivas, la tesis de que la vida social "pacífica" es en sí misma sostenida por la violencia (estatal), i.e., que esa vida social "pacífica" es una expresión y efecto de la victoria o predominio (temporal) de una clase (la dominante) en la lucha de clases? Lo que esto significa es que no se puede separar la violencia de la existencia misma del Estado (como aparato de dominación de clase): desde el punto de vista de los subordinados y oprimidos, la existencia misma del Estado es un hecho de violencia (en el mismo sentido en que, por ejemplo, Robespierre dijo, en su defensa del regicidio, que no se tiene que probar que el rey haya cometido ningún crimen específico, ya que la mera existencia del rey es un

crimen, una ofensa contra la libertad del pueblo). En este sentido estricto, toda violencia del oprimido contra la clase dominante y su Estado es en última instancia "defensiva": si no concedemos este punto, volens nolens "normalizamos" el Estado y aceptamos que su violencia es simplemente una cuestión de excesos contingentes (que serán corregidos a través de reformas democráticas). Es por esto que el lema liberal típico a propósito de la violencia –a veces es necesario recurrir a ella, pero no es nunca legítima– no es suficiente: desde la perspectiva emancipatoria radical, se debería invertir este lema. Para los oprimidos, la violencia es siempre legítima (ya que su mismo estatus es el resultado de la violencia a la que están expuestos), pero nunca necesaria (es siempre una cuestión de consideraciones estratégicas el usar o no la violencia contra el enemigo).[2]

En breve: el tema de la violencia debería ser desmitificado. El problema del comunismo del siglo XX no era que recurriera a la violencia per se (la toma violenta del poder estatal, el terror para mantener el poder), sino un modo general de funcionamiento que hizo esta recurrencia a la violencia inevitable y legítima (el Partido como instrumento de la necesidad histórica, etc.). A principios de los años setenta, en una nota dirigida a la CIA en la que aconsejaba sobre cómo debilitar el gobierno democrático de Salvador Allende, Henry Kissinger escribió sucintamente: "Hagan sufrir la economía". Altos representantes de los EEUU admiten abiertamente que la misma estrategia es aplicada hoy en Venezuela: el ex Secretario de Estado Lawrence Eagleburger declaró en el noticiero Fox que el atractivo de Chávez para el pueblo venezolano "sólo funcionará mientras la población venezolana vea que con él existe la posibilidad de un mejor estándar de vida. Si en algún momento la economía realmente empeora, la popularidad de Chávez dentro de su país con toda seguridad caerá: esa es, en principio, el arma que tenemos contra él, un arma que deberíamos estar usando, es decir, las herramientas económicas para malograr su economía y lograr así que su atractivo dentro del país y la región disminuya. [...] Cualquier cosa que podamos hacer para que su economía entre en dificultades, en este momento, es buena, pero hagámoslo de manera que no nos ponga en conflicto directo con Venezuela y si es que podemos hacerlo sin problemas".

Lo mínimo que se puede decir es que semejantes declaraciones dan credibilidad a la conjetura de que las dificultades económicas enfrentadas por el gobierno de Chávez (escasez de productos y de electricidad, etc.)

2 Debo esta idea a Udi Aloni

no son sólo el resultado de la ineptitud de su propia política económica. Aquí llegamos a un punto político crucial, difícil de aceptar para algunos liberales: claramente no estamos lidiando aquí con procesos y reacciones ciegas del mercado (por decir algo, dueños de tiendas que tratan de obtener mayores ganancias al retirar de sus estantes algunos productos), sino con una elaborada estrategia, totalmente planificada: en esas condiciones, ¿no se justifica plenamente, como medida de respuesta, una especie de ejercicio del terror (redadas policiales a depósitos secretos, detención de los especuladores y coordinadores de la escasez, etc.)? Incluso la fórmula de Badiou de "sustracción o resta, más sólo una violencia reactiva" parece insuficiente en estas nuevas condiciones: la idea de que, ya que el capitalismo está en todas partes y los intentos de abolir el Estado fallaron catastróficamente o acabaron en violencia autodestructiva, deberíamos sustraernos de la política estatal y crear espacios autónomos en los intersticios del poder de Estado, recurriendo a la violencia sólo como respuesta y cuando el Estado ataque directamente esos espacios. El problema es que hoy el Estado se está volviendo más y más caótico, falla en su verdadera función de apoyo a la circulación de bienes, al punto que no podemos ni siquiera darnos el lujo de dejar que el Estado haga lo suyo. ¿Tenemos el derecho de mantenernos a una distancia del poder estatal cuando este se está desintegrando, convirtiéndose en un obsceno ejercicio de violencia que oculta su propia impotencia?

Todos estos cambios no pueden sino destrozar la cómoda posición subjetiva de intelectuales radicales, posición que podríamos caracterizar recordando uno de sus ejercicios mentales favoritos a lo largo del siglo XX, el afán de "catastrofizar" la situación: cualquiera que fuera la situación real, TENÍA que ser denunciada como "catastrófica" y mientras más catastrófica pareciera, más solicitaba la práctica de este ejercicio: de esa manera, independientemente de nuestras diferencias "simplemente ónticas", todos participábamos en la misma tragedia ontológica. Heidegger denunció la era actual como aquella de mayor "peligro", la época del nihilismo consumado; Adorno y Horkheimer vio en ella la culminación de la "dialéctica de la Ilustración" en un "mundo administrado"; hasta llegar a Giorgio Agamben, que define los campos de concentración del siglo XX como "la verdad" de todo el proyecto político de Occidente. Recuerden la figura de Horkheimer en la Alemania Occidental de los años cincuenta: mientras denunciaba el "eclipse de la razón" en la sociedad de consumo occidental moderna, AL MISMO TIEMPO defendía esa misma sociedad en tanto solitaria isla de la libertad en el mar de dictaduras totalitarias y corruptas del mundo. Era como si la vieja e irónica ocurrencia de Winston Churchill sobre la democracia

como el peor régimen político posible, en un mundo en que todos los otros regímenes son peores que ella, se repitiera aquí con seriedad: la "sociedad administrada" occidental es la barbarie con la apariencia de civilización, el punto más alto de la alienación, la desintegración de lo individual-autónomo, etc., etc., pero, sin embargo, todos los otros regímenes socio-políticos son peores, de forma que, comparativamente, a pesar de todo, se la tiene que apoyar. Es irresistible, por eso, la tentación de proponer una lectura radical de este síndrome: acaso lo que los pobres intelectuales no puedan aguantar es el hecho de que llevan una vida básicamente feliz, segura y cómoda, de modo que, para justificar su vocación superior, TENGAN que construir un escenario de catástrofe radical.

En un tratamiento psicoanalítico, uno aprende a esclarecer sus propios deseos: ¿realmente quiero lo que pienso que quiero? Tomemos el caso proverbial de un marido involucrado en una apasionada relación extramarital, que sueña todo el tiempo con la desaparición de su esposa (muerte, divorcio, o lo que sea), desaparición que le permitiría, entonces, vivir plenamente con su amante: pero cuando esto finalmente sucede, su mundo colapsa, descubre que tampoco quiere a su amante. Como dice el viejo proverbio: algo peor que no obtener lo que uno quiere es realmente obtenerlo. Los izquierdistas académicos se están acercando a tal momento de la verdad: ¿querían un cambio de verdad?: ¡aquí lo tienes! En 1937, en su El camino de Wigan Pier, George Orwell caracterizó perfectamente esta actitud al señalar "el importante hecho de que toda opinión revolucionaria deriva parte de su fuerza de la secreta convicción de que nada puede ser cambiado". Los radicales invocan la necesidad del cambio revolucionario como si esa invocación fuera un tipo de gesto supersticioso que produjera su contrario, es decir, como si evitara que el cambio realmente ocurra. Si alguna revolución se produce, debe hacerlo a una distancia segura: Cuba, Nicaragua, Venezuela… todo para que, mientras mi corazoncito se conmueve al pensar en esos acontecimientos en tierras lejanas, yo pueda seguir promoviendo mi carrera académica.

Este cambio radical de la posición subjetiva exigida a los intelectuales de izquierda de ninguna manera significa el abandono de ese paciente trabajo intelectual sin "usos prácticos". Al contrario: hoy, más que nunca, uno debería tener en mente que el comunismo comienza con el "uso público de la razón", con el acto de pensar, con la universalidad igualitaria del pensamiento. Cuando San Pablo dice que, desde un punto de vista cristiano, "no hay ni hombres ni mujeres, ni judíos ni griegos", afirma con ello que las raíces

étnicas, la identidad nacional, etc., no son una categoría de verdad, o, para ponerlo en términos kantianos precisos, cuando reflexionamos sobre nuestras raíces étnicas, practicamos un uso privado de la razón, un uso limitado por presuposiciones dogmáticas contingentes, i.e., actuamos como individuos "inmaduros", no como seres humanos libres que habitan la dimensión de la universalidad de la razón. La oposición entre Kant y Rorty respecto de esta distinción de lo público y lo privado es raramente tomada en cuenta, pero es sin embargo crucial: ambos distinguen agudamente entre los dos campos, pero en sentidos opuestos. Para Rorty, el gran liberal contemporáneo, si alguna vez hubo alguno, lo privado es ese espacio de nuestras idiosincrasias en el que mandan la creatividad y la imaginación desbocada, y en el que las consideraciones morales son (casi) suspendidas, mientras que lo público es el espacio de la interacción social en el que deberíamos obedecer las reglas de modo que no dañemos a los otros; en otras palabras, lo privado es el espacio de la ironía, mientras que lo público es el espacio de la solidaridad. Para Kant, sin embargo, el espacio público de la "sociedad-civil-mundial" alude a la paradoja de la singularidad universal, de un sujeto singular que, en una especie de corto-circuito, evita la mediación de lo particular y participa directamente en lo Universal. Esto es lo que Kant, en el famoso fragmento de su ¿Qué es la Ilustración?, quiere decir por "público" en oposición a "privado": "privado" no son los vínculos de un individuo en oposición a los vínculos comunales, sino el mismísimo orden comunal-institucional de la identificación particular de uno mismo; mientras que lo "público" es la universalidad transnacional del ejercicio de la Razón misma.

Nuestra lucha debería por lo tanto concentrarse en aquellas iniciativas que son una amenaza al espacio abierto transnacional, como el Proceso de Bolonia (una reforma de la educación superior a nivel europeo), que es un gran ataque concertado contra lo que Kant llamó el "uso público de la razón". La idea subyacente de esta reforma –el deseo de subordinar la educación superior a las necesidades de la sociedad, de hacerla útil en la solución de los problemas concretos que estamos enfrentando– apunta a la producción de opiniones expertas destinadas a responder a problemas planteados por agentes sociales. Lo que desaparece aquí es la verdadera tarea del pensamiento: no ofrecer soluciones a problemas propuestos por "la sociedad" (Estado y capital), sino reflexionar sobre la forma misma en que estos "problemas" son articulados, para reformularlos, para identificar un problema en la manera misma en que lo percibimos. La reducción de la educación superior a la tarea de producir conocimiento experto socialmente útil es la forma paradigmática del "uso privado de la razón" en el capitalismo global de hoy en día.

Es crucial relacionar este empuje u ofensiva hacia la"racionalización" de la educación superior –que se manifiesta no sólo en privatizaciones directas o en el establecimiento de lazos con el mundo de los negocios, sino también en la tendencia general a orientar la educación hacia su "uso social", hacia la producción de conocimiento experto que ayude a resolver problemas– al proceso de expropiación de los bienes intelectuales comunes, de privatización del Intelecto General. Este proceso ha desencadenado una transformación global en el modo hegemónico de la interpelación ideológica. Si, en la Edad Media, el principal Aparato Ideológico de Estado era la Iglesia (la religión como institución), la modernidad capitalista impuso la doble hegemonía de la ideología legal y la educación (el sistema escolar estatal): los sujetos eran interpelados en tanto ciudadanos libres patriotas, sujetos al orden legal, al mismo tiempo que los individuos eran convertidos en sujetos legales a través del sistema educativo universal obligatorio. Una separación era así mantenida entre el burgués y el ciudadano, entre el individuo egoísta-utilitario preocupado de sus intereses privados y el citoyen dedicado al espacio universal del Estado. Por eso, en tanto que, en la percepción ideológica espontánea, la ideología se limita a la esfera universal de la ciudadanía, mientras que la esfera privada de intereses egoístas es considerada "pre-ideológica", la separación misma entre ideología y no-ideología es así convertida en ideología. Lo que sucede en la última etapa del capitalismo post-68, "postmoderno", es que la economía misma (la lógica del mercado y la competencia) se impone progresivamente como la ideología hegemónica:

—En la educación, somos testigos del gradual desmantelamiento del clásico Aparato Ideológico de Estado, la escuela burguesa: el sistema escolar es cada vez menos la red obligatoria ubicada más allá del mercado y organizada directamente por el Estado, portadora de valores ilustrados (liberté, égalité, fraternité). En nombre de la sagrada fórmula de"costos más bajos, mayor eficiencia", el sistema escolar es progresivamente penetrado por diferentes formas de asociación público-privada.

—En la organización y legitimación del poder, el sistema electoral es concebido, cada vez más, en base al modelo de la competencia de mercado: las elecciones son como un intercambio comercial en el que los votantes "compran"la opción que ofrece cumplir, de la manera más eficiente, la tarea de mantener el orden social, luchar contra el crimen, etc., etc. En nombre de la misma fórmula, "costos más bajos, mayor eficiencia", inclusive algunas funciones que deberían ser dominio exclusivo del poder estatal (e.g.: manejar

las cárceles) pueden ser privatizadas; el ejército ya no está basado en el reclutamiento universal, sino compuesto de mercenarios contratados, etc. Inclusive la burocracia estatal no es percibida ya en tanto la clase universal hegeliana, como se está haciendo evidente en el caso de Berlusconi.

—Inclusive la configuración de relaciones emocionales es organizada, cada vez más, de acuerdo a las pautas de una relación mercantil. Alain Badiou[3] propone un paralelo entre la búsqueda, hoy, de una pareja sexual (o marital) a través de agencias de citas y el antiguo procedimiento de matrimonios arreglados por los padres: en ambos casos, el riesgo mismo de "enamorarse" es suspendido, no hay ningún enamoramiento contingente, el riesgo verdadero del llamado "encuentro amoroso" es minimizado por arreglos hechos con anterioridad, arreglos que toman en cuenta todos los intereses materiales y psicológicos de las partes interesadas. Robert Epstein[4] llevó esta idea a su conclusión lógica al proporcionar la pieza que faltaba: una vez elegida la pareja apropiada, ¿cómo asegurarse de que ambos se querrán efectivamente? Basado en el estudio de matrimonios arreglados, Epstein desarrolló una serie de "procedimientos para la construcción de afectos", pues se puede "construir el amor deliberadamente y escoger con quién hacerlo"… Estos procedimientos se apoyan en la auto-cosificación mercantil [self-commodification]: en las citas por Internet o en las agencias matrimoniales, cada pareja posible se presenta a sí misma como mercancía, con una lista de sus cualidades y fotos. Eva Illouz[5] ha explicado perspicazmente la usual decepción que se produce cuando las parejas de Internet deciden encontrarse en la realidad: la razón no radica en la idealización de la auto-presentación, sino en que esa auto-representación se limita necesariamente a la enumeración de rasgos abstractos (edad, pasatiempos, etc.). Lo que falta aquí es lo que Freud llamó der einzige Zug, "la característica única", ese je ne sais quoi que instantáneamente hace que me guste o me disguste el otro. El amor es una elección que, por definición, es vivida como necesidad: enamorarse debería ser un acto libre, pues uno no puede ser conminado a enamorarse; y, sin embargo, nunca estamos en la posición de ejercer esa libre elección: si uno decide de quién enamorarse, comparando las cualidades de los respectivos candidatos, eso no es, por definición, amor. Lo que pasa, simplemente, es que, en cierto momento, uno se descubre abrumado por el sentimiento de que ya ESTÁ enamorado y de que no podría ser de otra manera: es como si desde la eternidad el destino hubiera estado preparándome para ese encuentro. Esta es la razón por la

3 Ver Alain Badiou, Eloge de l'amour, París: Flammarion 2009, p. 15

4 Ver el reporte "Love by Choice", Hindustan Times, enero 3, 2010, p. 11.

5 Ver Eva Illouz, Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism, Cambridge: Polity Press, 2007.

que podemos decir que las agencias matrimoniales son, por excelencia, un instrumento del anti-amor: apuestan a organizar el amor como si se tratara de una real elección libre (al recibir la lista de candidatos seleccionados, escojo el más apropiado).

Y, lógicamente, en tanto que la economía es considerada la esfera de la no-ideología, este feliz mundo nuevo de la cosificación mercantil [commodification] se considera a sí mismo post-ideológico. Los Aparatos Ideológicos de Estado, claro, siguen ahí, presentes más que nunca; sin embargo, como ya hemos visto, en tanto que, según su propia percepción, la ideología es ubicada en los sujetos, en contraste a lo que sucede con los individuos pre-ideológicos, esta hegemonía de la esfera económica no puede sino aparecer como la ausencia de ideología. Lo que esto quiere decir no es, simplemente, que la ideología refleje directamente la economía como su base real: quedando totalmente dentro la esfera de los Aparatos Ideológicos de Estado, la economía funciona aquí como un modelo ideológico. De hecho, se justifica plenamente el decir que la economía opera aquí como un Aparato Ideológico de Estado, en contraste con la "verdadera" vida económica que definitivamente no sigue el idealizado modelo liberal de mercado.

¿Qué tipo de desplazamiento en el funcionamiento de la ideología implica esta auto-borradura [self-erasure] de la ideología? Tomemos como punto de partida la noción althusseriana de Aparato Ideológico de Estado. Cuando Althusser sostiene que la ideología interpela a individuos para hacerlos sujetos, los "individuos" quieren decir aquí seres vivos en los que opera un dispositivo de los Aparatos Ideológicos de Estado, imponiéndoles una red de micro-prácticas; por su parte, "sujeto" NO es una categoría de ser vivo, de sustancia, sino resultado del hecho de que esos seres vivos son atrapados en el dispositivo del Aparato Ideológico de Estado (o en un orden simbólico). Hoy en día, sin embargo, somos testigos de un cambio radical en el funcionamiento de este mecanismo: Agamben define nuestra sociedad contemporánea post-política/bio-política como una en la que múltiples dispositivos desubjetivizan a los individuos sin producir una nueva subjetividad, sin subjetivizarlos:

> *De ahí el eclipse de esa política que suponía sujetos o identidades reales (movimientos obreros, burguesía, etc.) y el triunfo de la economía, es decir, de la pura actividad de un gobernar que busca sólo su propia reproducción. La derecha y la izquierda, que hoy se suceden y emulan en la administración del poder,*

tienen así muy poco que ver con el contexto político del cual nacen los términos que las designan. En la actualidad estos términos simplemente nombran los dos polos (el que ataca sin escrúpulos la desubjetivización y el que quiere cubrirla con la máscara hipócrita del buen ciudadano de la democracia) de la misma máquina de gobierno[6].

La"bio-política"designa esta constelación en la que los dispositivos ya no generan sujetos ("individuos interpelados en sujetos"), sino que apenas administran y regulan la vida desnuda [nuda vida] de los individuos: en la bio-política, todos somos potencialmente homo sacer. En esta constelación, la sola idea de una transformación social radical puede parecer un sueño imposible. Aquí es crucial distinguir claramente entre dos posibilidades: lo real-imposible de un antagonismo social y la imposibilidad en la que el campo ideológico predominante se concentra. La imposibilidad está aquí redoblada, sirve como máscara de sí misma, i.e., la función ideológica de la segunda imposibilidad es ofuscar lo real de la primera imposibilidad. Hoy, la ideología dominante se esfuerza en hacernos aceptar la imposibilidad de un cambio radical, de abolir el capitalismo, de una democracia no restringida a un juego parlamentario, etc., para volver invisible lo imposible/real del antagonismo que atraviesa las sociedades capitalistas. Este real es imposible en el sentido que es el imposible del orden social existente, i.e., su antagonismo constitutivo, lo que, sin embargo, de ninguna manera implica que este real/imposible no pueda ser atendido directamente y trasformado radicalmente en un acto"desquiciado"que cambie las coordenadas trascendentales básicas del campo social. Esta es la razón, como nos recuerda Zupancic, por la que la fórmula lacaniana para superar una imposibilidad ideológica no es"todo es posible", sino"lo imposible sucede". Lo real/imposible lacaniano no es una limitación a priori que debería, realísticamente, ser tomada en cuenta, sino el dominio del acto, de las intervenciones que pueden cambiar las coordenadas de ese acto mismo. En otras palabras, un acto es más que una intervención en el dominio de lo posible: un acto cambia las mismísimas coordenadas de lo que es posible y así crea retroactivamente sus propias condiciones de posibilidad. Es por esto que el comunismo también supone lo Real: actuar como un comunista significa intervenir en lo real del antagonismo básico que subyace al capitalismo global de hoy.

Pero la pregunta persiste: ¿que valor tiene y qué significa esta

6 Giorgio Agamben, Qu'est-ce qu'un dispositif?, París: Payot & Rivages, 2007, p. 46-47.

declaración programática sobre lo imposible cuando confrontamos una imposibilidad empírica: el fracaso del comunismo en tanto idea capaz de movilizar grandes masas? En su intervención en la conferencia del 2010 de Marxism Today, en Londres, Alex Callinicos evocó su sueño de una futura sociedad comunista en la que habría museos del capitalismo que expongan al público artefactos de esta formación social irracional e inhumana. La ironía involuntaria de este sueño es que hoy los únicos museos de este tipo son los museos del comunismo, que exhiben SUS horrores. Entonces, otra vez, ¿qué se puede hacer en semejante situación? Dos años antes de su muerte, cuando estaba claro que no iba a haber ninguna revolución pan-europea, y que la idea de construir el socialismo en un solo país era una tontería, Lenin escribió:

> *¿Y si la completa desesperanza de la situación, al estimular los esfuerzos de los trabajadores y campesinos multiplicándolos por diez, nos ofreciera la oportunidad de crear los requisitos fundamentales de la civilización de una manera diferente a la seguida por los países de Europa Occidental?*[7]

¿No es este el predicamento del gobierno de Morales en Bolivia, del gobierno de Aristide en Haití, del gobierno maoísta en Nepal? Estos gobiernos llegan al poder a través de elecciones democráticas "justas", no a través de la insurrección, pero, una vez en el poder, lo ejercen de una manera que es (por lo menos parcialmente) "no-estatal": directamente movilizando sus partidarios de base y eludiendo la red de representación partidario-estatal. Su situación no tiene "objetivamente" salida: todo el flujo de la historia está básicamente en su contra y no pueden confiar en que ninguna llamada "tendencia objetiva" los impulse en la dirección "correcta", todo lo que puedan hacer es improvisar, hacer todo lo que pueden hacer en una situación desesperada. Pero, sin embargo, ¿no les da esto una libertad única? Y ¿no estamos todos –la izquierda de hoy– en exactamente la misma situación?

Tal vez la más sucinta caracterización de la época que comienza con la Primera Guerra Mundial es la bien conocida frase atribuida a Gramsci: "El viejo mundo se muere. El nuevo tarda en aparecer. Y en ese claroscuro surgen los monstruos"[8]. ¿No son el fascismo y el estalinismo los monstruos gemelos del siglo XX, uno emergente del desesperado intento del mundo por sobrevivir, y el otro del mal concebido esfuerzo de construir uno nuevo? ¿Y

7 V.I.Lenin, Collected Works, Vol. 33, Moscú: Progress Publishers, 1966, p. 479.

8 Otra versión: "La crisis consiste precisamente en el hecho de que lo viejo está muriendo y lo nuevo no puede nacer; en este interregnum aparecen una gran variedad de síntomas mórbidos".

qué de los monstruos que estamos engendrando ahora mismo, impulsados por los sueños tec-gnósticos de una sociedad con una población controlada biogenéticamente? Todas las consecuencias deberían ser deducidas de esta paradoja: tal vez no haya un pasaje directo a lo nuevo, al menos no en la forma en que lo imaginamos, y los monstruos surgen necesariamente de cualquier intento de forzar el pasaje a lo Nuevo. Nuestra situación es por eso totalmente opuesta a la clásica: sabíamos lo que teníamos y queríamos hacer (establecer la dictadura del proletariado, etc.), pero debíamos esperar pacientemente el momento propicio de la oportunidad; hoy, en cambio, no sabemos qué hacer, pero debemos actuar ahora, porque la consecuencia de nuestro no-actuar podría ser catastrófica. En palabras de John Gray:"Estamos obligados a vivir como si fuéramos libres"[9]. Tendremos que arriesgarnos a dar pasos hacia el abismo de lo Nuevo en situaciones totalmente inapropiadas, tendremos que reinventar aspectos de lo Nuevo sólo para mantener la maquinaria funcionando y preservar lo que era bueno en lo Viejo (educación, seguro médico…). En breve, de nuestro tiempo se puede decir lo que nada menos que Stalin dijo sobre la bomba atómica: no es apto para cardiacos.

[9] John Gray, Straw Dogs, Nueva York: Farrar, Strauss and Giroux, 2007, p. 110.

CAPÍTULO II

Capitalismo con valores asiáticos… en Europa

1 Cuando un régimen autoritario se acerca a su crisis final, su disolución sigue, como regla, dos pasos. Antes de su verdadero colapso, una ruptura misteriosa tiene lugar: de repente la gente sabe que el juego ha terminado, ya no tiene miedo. No es solamente que el régimen pierda su legitimidad, sino que además su ejercicio del poder es percibido como una reacción impotente de pánico. Todos conocemos la clásica escena de dibujos animados: el gato llega al precipicio, pero sigue caminando, ignorando el hecho de que ya no hay suelo bajo sus pies; sólo empieza a caer cuando mira para abajo y nota el abismo. Cuando pierde su autoridad, el régimen es como un gato sobre el precipicio: para que caiga, sólo se le tiene que recordar que mire hacia abajo...

En el Sha de Shas, una clásica explicación de la revolución de Khomeini, Ryszard Kapuscinski localizó el preciso momento de esta ruptura: en un cruce de caminos en Teherán, un solitario manifestante rehusó obedecer cuando un policía le gritó que se alejara, y el policía, abochornado, simplemente tuvo que retroceder; en un par de horas, todo Teherán ya sabía del incidente, y aunque hubo peleas callejeras por semanas, todos sabían, de alguna manera, que el juego había terminado. ¿Está pasando algo similar hoy?

Hay varias versiones sobre los eventos en Teherán. Algunos ven en las protestas de hoy la culminación de un “movimiento reformista” pro-occidental a la manera de las revoluciones “naranja” en Ucrania, Georgia, etc.: una reacción secular a la revolución de Khomeini. Estas protestas son –dicen– el primer paso hacia un Irán secular liberal-democrático, libre del

fundamentalismo musulmán. Esta posición es, sin embargo, cuestionada por escépticos que creen que el que realmente ganó fue Ahmadinejad: él es la voz de la mayoría, mientras el apoyo de Mousavi proviene de la clase media y su dorada juventud. En breve: abandonemos las ilusiones y aceptemos el hecho de que, en Ahmadinejad, Irán tiene al presidente que se merece. Y hay los que descartan a Mousavi, pues lo consideran un miembro más del establishment clerical, con tan sólo diferencias mayormente cosméticas respecto de Ahmadinejad: Mousavi también quiere continuar con el programa de energía nuclear, está en contra del reconocimiento de Israel, además de haber gozado, como Primer Ministro, del apoyo total de Khomeini durante los años de la guerra con Irak, período en el que la democracia fue aplastada.

Finalmente, los más tristes son los partidarios izquierdistas de Ahmadinejad: lo que verdaderamente está en juego para ellos es la independencia iraní. Ahmadinejad ganó –dicen– porque se comprometió con la independencia iraní, expuso la corrupción de la élite y usó la riqueza del petróleo para mejorar los ingresos de la mayoría pobre; ese es, se nos dice, el verdadero Ahmadinejad detrás de la imagen, presentada por los medios de comunicación occidentales, de un fanático que niega que el Holocausto haya ocurrido. De acuerdo a esta mirada, lo que efectivamente está pasando ahora en Irán es la repetición del derrocamiento de Mossadegh en 1953: un golpe de Estado financiado por Occidente en contra de un presidente legítimo. Esta mirada no sólo ignora hechos (la alta participación electoral –del habitual 55% al 85%– sólo puede ser explicada como un voto de protesta), sino que también revela cierta ceguera hacia una genuina demostración de la voluntad popular al asumir, de manera condescendiente, que para los iraníes "atrasados" Ahmedinejad basta y sobra, puesto que esa gente "atrasada" no es todavía lo suficientemente madura como para ser gobernada por una izquierda secular.

Aunque opuestas, estas versiones leen las protestas iraníes según las coordenadas de un eje explicativo común: los islamistas de la línea dura estarían enfrentados a los liberales reformistas pro-occidentales. Por eso les es tan difícil ubicar a Mousavi: ¿es un reformista respaldado por Occidente que quiere mayor libertad personal y una economía de mercado, o un miembro del establishment clerical cuya victoria eventual de ninguna manera afectaría seriamente la naturaleza del régimen? Estas extremas oscilaciones explicativas demuestran que ninguna de las posiciones mencionadas reconoce la verdadera naturaleza de las protestas.

El color verde adoptado como distintivo por los acólitos de Mousavi, los gritos de "¡Allah akbar!" que resuenan desde los techos de Teherán en la oscuridad de la noche, indican claramente que sus seguidores ven su actividad como la repetición de la revolución de Khomeini de 1979, como el retorno a sus raíces, como la corrección de una revolución corrupta. Este retorno a las raíces no es solamente programático, pues concierne sobre todo a las formas de praxis de las masas: la unión enfática del pueblo, su solidaridad totalmente inclusiva, su auto-organización creativa, su improvisación de las maneras de articulación de las protestas, su singular mezcla de espontaneidad y disciplina, como la siniestra marcha de miles en completo silencio. Nos enfrentamos a un genuino levantamiento popular de los estafados partidarios de la revolución de Khomeini.

Por eso se debería comparar los eventos en Irán con la intervención de EEUU en Irak: Irán proporciona un caso de genuina manifestación de la voluntad popular en contraste con la imposición externa de la democracia en Irak. En otras palabras, Irán demuestra cómo deberían haber sido hechas las cosas en Irak. Y por eso también los eventos en Irán pueden ser leídos como comentario a uno de los lugares comunes del discurso de Obama en El Cairo, que se concentró en el diálogo entre religiones: no, no necesitamos el diálogo entre religiones (o civilizaciones), necesitamos una conexión de solidaridad entre aquellos que luchan por la justicia en países musulmanes y aquellos que participan en la misma lucha en otras partes. En otras palabras, necesitamos una politización que fortalezca la lucha acá, allá y en todas partes.

Hay un par de consecuencias cruciales que se pueden derivar de estas precisiones. La primera es que Ahmadinejad no es un héroe de los islamistas pobres, sino un genuino islamo-fascista, un populista corrupto, una especie de Berlusconi iraní cuya mezcla de poses de payaso y uso despiadado del poder está causando descontento y malestar en la mayoría de ayatollahs. Su demagógica distribución de migajas a los pobres no debería confundirnos: detrás de él, no solamente hay órganos policiales de represión y un aparato de relaciones públicas muy occidentalizado, sino también una fuerte clase de nuevos ricos, resultado de la corrupción del régimen (la Guardia Revolucionaria Iraní no es una milicia de la clase trabajadora, sino una mega-corporación y el principal centro de la riqueza del país).

Segunda consecuencia: se debería marcar una clara diferencia entre los dos candidatos más importantes de la oposición a Ahmadinejad:

Mehdi Karroubi y Mousavi. Karroubi efectivamente es un reformista, que básicamente propone la versión iraní de una política de las identidades: promete favores a todos los grupos particulares. Mousavi es algo totalmente diferente: su nombre representa la genuina resurrección del sueño popular que sostuvo la revolución de Khomeini. Aunque ese sueño haya sido una utopía, se debería reconocer en él la genuina utopía de la revolución misma. Lo que esto quiere decir es que la revolución de Khomeini de 1979 no puede ser reducida a una toma del poder por la línea dura islamista: fue mucho más. Ahora es el momento de recordar la increíble efervescencia del primer año de la revolución, con su impresionante explosión de creatividad política y social, de experimentos organizacionales, de debates entre estudiantes y gente común. El mismo hecho de que esta explosión haya tenido que ser sofocada demuestra que la revolución de Khomeini fue un evento político auténtico, una apertura momentánea que desencadenó fuerzas de transformación social nunca vistas, un momento en el que "todo parecía posible". Lo que siguió fue un cierre gradual de esa apertura a través de la toma del control político por el establishment islámico. Para ponerlo en términos freudianos, los movimientos de protesta de hoy son el "retorno de lo reprimido" de la revolución de Khomeini. Por último, pero no por eso menos importante, lo que esto significa es que hay un genuino potencial emancipatorio en el Islam: para encontrar un "buen" Islam no tenemos que regresar al siglo X, lo tenemos aquí, en frente nuestro.

El futuro es incierto: muy probablemente los que están en el poder contendrán la explosión popular y el gato no caerá al precipicio, sino que volverá a pisar tierra. Sin embargo, no será ya el mismo régimen, sino sólo un corrupto gobierno autoritario más entre muchos otros. El Ayatollah Khomeini perderá lo poco que le queda de su estatus –aquel que lo propone en tanto líder espiritual, hombre de principios que está por encima del desgaste provocado por las luchas de poder– y aparecerá como lo que es: uno más entre los políticos oportunistas. Pero sea cual fuere el resultado, es de vital importancia tener en mente que estamos siendo testigos de un gran evento emancipatorio cuya comprensión no encaja en el marco explicativo de una "lucha entre liberales pro-occidentales y fundamentalistas anti-occidentales". Si nuestro cínico pragmatismo nos hace perder la capacidad de reconocer esta dimensión emancipatoria, entonces es claro que, en el Occidente, estamos ingresando en una era post-democrática, como preparándonos para nuestros propios Ahmadinejads. Italia sabe su nombre: Berlusconi. Otros están ya haciendo cola.

2. Pero ¿hay efectivamente una conexión entre Ahmadinejad y Berlusconi? ¿No es hasta absurdo comparar a Ahmadinejad con un líder occidental elegido democráticamente? Desafortunadamente, los dos son parte del mismo proceso global.

Peter Sloterdijk ha dicho en alguna parte que si es que hay una persona a quien se le harán con seguridad monumentos de aquí a cien años, esa persona es Li Quan Yew, el líder de Singapur que inventó y realizó el llamado "capitalismo con valores asiáticos". Hoy, el virus de su capitalismo autoritario se está extendiendo lenta pero seguramente por el mundo. Antes de poner en marcha sus reformas, Deng Xiao-Ping visitó Singapur y alabó el modelo como aquel que toda China debía seguir. Este cambio tiene un significado histórico-mundial: hasta ahora, el capitalismo parecía inextricablemente ligado a la democracia –se recurría, claro, de vez en cuando, a la dictadura directa, pero luego de una o dos décadas, la democracia se imponía (recordemos los casos de Corea del Sur y Chile). Ahora, sin embargo, el lazo entre democracia y capitalismo se ha roto.

Lo que esto significa es, claro, no que debamos renunciar a la democracia en nombre del Progreso capitalista, sino que deberíamos confrontar las limitaciones de la democracia parlamentaria representativa. Walter Lippmann, un ícono del periodismo norteamericano del siglo XX, tuvo un papel decisivo en la auto-comprensión de la democracia estadounidense. Aunque políticamente progresivo (abogó por una política justa hacia la Unión Soviética, etc.), propuso una teoría de los medios de comunicación que tuvo un escalofriante "efecto de verdad" [truth effect]. Acuñó la expresión La Manufactura del Consentimiento, más tarde popularizada por Chomsky, que Lippmann entendía referida a un hecho positivo. En Public Opinion (1922)[10], escribió que una "clase gobernante" debía enfrentarse al reto –pues veía al público como lo hacía Platón: una gran bestia o un rebaño confundido– de mantenerse a flote en el "caos de las opiniones locales". Por eso el rebaño de ciudadanos tenía que ser gobernado por "una clase especializada cuyos intereses vayan más allá de lo local", una élite que actuara en tanto aparato de conocimiento capaz de eludir el defecto primario de la democracia: la imposibilidad de realizar el ideal del "ciudadano omni-competente". Así es como nuestras democracias funcionan, es decir, con nuestro consentimiento: no hay ningún misterio en lo que Lippmann propone, pues es un hecho obvio; el misterio está en que, sabiéndolo, juguemos el juego. Actuamos como si fuéramos libres y decidiéramos libremente, mientras, al mismo tiempo, no

10 Ver Walter Lippman, Public Opinion, Charleston: BiblioLife, 2008.

sólo aceptamos en silencio sino inclusive exigimos que un mandato invisible (inscrito en la forma misma de nuestra libertad de expresión) nos diga qué hacer y qué pensar. Como Marx lo sabía hace tiempo, el secreto radica en la forma en sí misma. En este sentido, en una democracia, cada ciudadano común es efectivamente un rey, pero un rey en una democracia constitucional, un rey que decide sólo formalmente, cuya función es sólo aprobar medidas propuestas por la administración ejecutiva. Esta es la razón por la que el problema de los rituales democráticos es homólogo al gran problema de la democracia constitucional: ¿cómo proteger la dignidad del rey?, ¿cómo mantener la apariencia de que el rey efectivamente decide cuando todos sabemos que no es cierto?

Trotsky tenía pues razón en su reproche a la democracia parlamentaria: no es que otorga demasiado poder a las masas sin educación, sino que, paradójicamente, pasiviza demasiado a las masas, dejando la iniciativa a los aparatos de poder estatal *(en contraste a los "soviets" en los que las clases trabajadoras se movilizaban directamente y ejercían el poder)*[11]. Lo que llamamos "crisis de la democracia" no ocurre cuando la gente deja de creer en su propio poder, sino, al contrario, cuando deja de confiar en las élites, en aquellos que supuestamente saben por ella y proporcionan las pautas a seguir, cuando sienten la ansiedad de sospechar que "el (verdadero) trono está vacío" y que la decisión es ahora realmente suya. Hay siempre por lo tanto en las "elecciones libres" un mínimo gesto de amabilidad: aquellos en el poder amablemente pretenden no detentar realmente el poder, y nos piden que decidamos, libremente, si queremos dárselo. Se reproduce así la lógica de los gestos de cortesía cuyo destino es ser rechazados.

O, para ponerlo en los términos de la Voluntad: la democracia representativa en su noción misma supone una pasivización de la Voluntad popular, su transformación en sin-Voluntad [Willenlose]. La voluntad es transferida al agente que re-presenta al pueblo y tiene voluntad en su lugar y por él. Cuando uno es acusado de socavar la democracia, deberíamos responder con la paráfrasis de la respuesta, en el Manifiesto comunista, a un reproche similar (que los comunistas debilitan la familia, la propiedad privada, la libertad, etc.): el orden dominante mismo la está socavando. De la misma forma en que la libertad (de mercado) no es libertad para aquellos que venden su fuerza de trabajo, de la misma manera en que la familia es socavada por la familia burguesa en tanto prostitución legalizada, la democracia es socavada por su forma parlamentaria, con su pasivización concomitante de

---

11 Ver Leon Trotsky, Terrorism and Communism, Londres: Verso Books, 2007.

la gran mayoría, así como también por los crecientes privilegios ejecutivos implicados en la lógica, cada vez más extendida, del"estado de emergencia". Es el auténtico potencial de la democracia el que está perdiendo terreno por el ascenso de un capitalismo autoritario cuyos engendros están cada vez más cerca de Occidente. En cada país, claro, de acuerdo a sus"valores": el capitalismo de Putin a partir de "valores" rusos (brutal despliegue del poder), el capitalismo de Berlusconi a partir de"valores italianos" (posturas cómicas)… Tanto Putin como Berlusconi gobiernan en una democracia casi reducida a la ritualizada y vacía cáscara de sí misma, y, a pesar del rápido deterioro de la situación económica, ambos disfrutan de un inmenso apoyo popular (más de dos tercios de los votantes). No es de extrañarse que sean amigos: comparten la misma debilidad por esos"espontáneos"y ocasionales arranques escandalosos (que son, por lo menos en el caso de Putin, preparados con mucha anticipación para que encajen con el"carácter nacional"ruso). De vez en cuando, a Putin le gusta usar alguna mala palabra o proferir alguna amenaza obscena. Cuando, hace un par de años, un periodista occidental le hizo una pregunta desagradable sobre Chechenia, Putin muy bruscamente le respondió que, si todavía no estaba circuncidado, lo invitaba cordialmente a Moscú, donde excelentes cirujanos circuncidarían su pene un poquito más allá de lo aconsejable…

3. La figura de Berlusconi es en esto crucial: la Italia actual es efectivamente una especie de laboratorio experimental de nuestro futuro. Si nuestro escenario político se divide entre una tecnocracia liberal permisiva y un populismo fundamentalista, el gran logro de Berlusconi es el haber unido estas dos opciones: él encarna las dos al mismo tiempo. Podría decirse que esta combinación lo hace invencible, al menos en un futuro cercano: resignadamente, los restos de la"izquierda" italiana lo aceptan ahora como un destino. Esta silenciosa aceptación de Berlusconi como destino es tal vez el aspecto más triste de su reino: su democracia es la democracia de aquellos que ganan como por defecto, que gobiernan a través de una desmoralización cínica.

Lo que hace a Berlusconi, un fenómeno político tan interesante, es el hecho de que él, el político más poderoso en su país, actúe cada vez con mayor descaro: no solamente ignora o neutraliza políticamente investigaciones legales sobre sus actos criminales (destinados a beneficiar los intereses de sus negocios privados), sino que también socava constantemente la dignidad básica del jefe de Estado. La dignidad de la política clásica está basada en su elevación sobre el juego de intereses particulares en la sociedad civil: la

política es "alienada" de la sociedad civil, se presenta a sí misma como la esfera ideal del ciudadano en contraste con el conflicto de intereses egoístas que caracteriza al mundo burgués. Berlusconi abolió efectivamente esta alienación: en la Italia de hoy, el poder estatal es directamente ejercido por el vulgar burgués que, sin piedad y abiertamente, explota el poder estatal como un instrumento para la protección de sus intereses económicos y que se entretiene lavando los trapitos sucios de su conflictivo matrimonio al estilo de cualquier reality show, es decir, en frente de millones de espectadores de TV.

El último presidente de EEUU genuinamente trágico fue Richard Nixon. Como las dos excelentes películas sobre él lo demuestran (Nixon de Oliver Stone y la reciente Frost/Nixon), era un pillo, pero un pillo que fue víctima de la brecha entre la ambición de sus ideales y la realidad de sus actos: sufrió por eso una auténtica y trágica caída. Ya con Ronald Reagan (y Carlos Menem en Argentina) una diferente figura presidencial hizo su aparición en escena: el presidente "teflón", aquel que uno está tentado de caracterizar como post-edípico, un presidente "postmoderno" del que ya ni siquiera se espera que cumpla o respete su programa electoral, lo que lo hace impermeable a una crítica objetiva (recuérdese cómo la popularidad de Reagan subía después de cada una de sus desastrosas apariciones públicas, de cada ocasión aprovechada por los periodistas para enumerar sus errores). Esta nueva figura presidencial mezcla la manipulación más despiadada con arranques de (aparente) ingenua espontaneidad.

La apuesta a la que juegan las indecentes vulgaridades de Berlusconi consiste, claro, en confiar en que el pueblo se identifique con él en tanto representación de una magnificada imagen del mítico italiano promedio: soy uno de ustedes, un poquito corrupto, con problemas legales, y los líos con mi esposa se explican porque otras mujeres me atraen… Incluso su ostentosa y fatua representación del gran político noble, il cavalliere, se parece de hecho al sueño de grandeza ridículamente operístico del hombre pobre. Pero la apariencia de "un hombre cualquiera como todos nosotros" no debería engañarnos: detrás de la máscara del payaso hay un poder estatal que funciona con una despiadada eficiencia. Aún si Berlusconi fuera un payaso sin dignidad, como de hecho lo es, no deberíamos reírnos mucho de él: tal vez al hacerlo, ya estemos jugando su juego. La suya es la risa obscena y desquiciada del enemigo del superhéroe de las películas de Batman o el Hombre Araña: para tener una idea de su dominio, uno debería imaginarse en el poder a alguien como el Guasón de Batman. El problema radica en

que la administración económica tecnocrática combinada con una fachada payasesca no es suficiente para hacer el trabajo y se necesita algo más: miedo. Aquí hace su ingreso el dragón de dos cabezas de Berlusconi: inmigrantes y "comunistas" (este último es su nombre genérico para cualquiera que lo ataque, incluyendo la revista británica liberal de centro-derecha The Economist).

Oriana Fallaci (que por lo demás simpatizaba con Berlusconi) escribió alguna vez: "El verdadero poder no necesita arrogancia, una larga barba y una voz potente y penetrante. El verdadero poder te estrangula con lazos de seda, encanto e inteligencia". Para retratar a Berlusconi, lo único que se debe añadir a esta serie de atributos es una estúpida auto-parodia. Kung Fu Panda, el éxito de dibujos animados del 2008, ofrece las coordinadas básicas de cómo funciona hoy la ideología. El obeso oso panda sueña con convertirse en un guerrero sagrado del Kung Fu y cuando, por pura suerte ciega (detrás de la cual ronda la mano del Destino, claro), es escogido para ser el héroe que salvará la ciudad, lo logra, triunfa… sin embargo, a lo largo de toda la película, este espiritualismo pseudo-oriental es constantemente socavado por un humor de sentido común, vulgar y cínico. Lo sorprendente es cómo ese continuo hacerse-la-burla-de-sí-mismo de ninguna manera perjudica la efectividad del espiritualismo oriental: la película en última instancia toma en serio el blanco u objeto de sus infinitos chistes, como en la muy conocida anécdota de Niels Bohr: sorprendido de ver una herradura colgada arriba de la puerta de la casa de campo de Bohr, un compañero científico que lo visitaba le dijo que no creía en la superstición aquella de que las herraduras mantuvieran alejados de la casa a los malos espíritus, o que trajeran suerte, a lo que Bohr le contestó mordaz: "¡Yo tampoco creo en esas supersticiones; tengo la herradura porque me dijeron que, aunque uno no crea, igual funciona!". Así es cómo funciona hoy la ideología: nadie toma en serio ni la democracia ni la justicia, todos estamos conscientes de su corrupción, pero las practicamos –i.e. demostramos nuestra creencia en ellas– porque asumimos que funcionan aun cuando no creamos en ellas. Es por eso que Berlusconi quizá sea nuestro propio gran Kung Fu Panda. Tal vez el viejo chiste de los hermanos Marx, "este hombre se ve como un idiota corrupto y actúa como tal, pero esto no debería confundirlos: es un idiota corrupto", llega aquí a su límite: mientras Berlusconi es lo que parece ser, tal apariencia continúa siendo, sin embargo, engañosa.

Para tener una rápida idea de la realidad que subyace a este engaño, basta con recordar el hecho de que, como si se tratara de una

irónica aceptación de las teorías de Giorgio Agamben, en julio de 2008 el gobierno italiano proclamó un estado de emergencia en toda Italia para lidiar con el problema del Vecino en la que es hoy su forma paradigmática: el ingreso ilegal de inmigrantes del Norte de África y de Europa del Este. Dando un paso más en la misma dirección, a principios de agosto desplegó demostrativamente 4000 soldados armados para controlar los puntos sensibles de grandes ciudades (estaciones de tren, centros comerciales…) y así mejorar la seguridad pública. Ahora hay incluso planes de usar el ejército para proteger de violaciones a las mujeres… Lo que es importante notar aquí es que el estado de emergencia fue declarado sin mucho escándalo: la vida continúa normalmente. ¿No es este el estado al que nos acercamos en los países desarrollados de todo el planeta, en los que esta o aquella forma de estado de emergencia (contra la amenaza terrorista, contra los inmigrantes) es simplemente aceptada como una medida necesaria para garantizar que las cosas sigan funcionando normalmente?

Entonces ¿cuál es la realidad de este estado de emergencia? Un incidente del 20 de septiembre del 2007 aclara todo: siete pescadores tunesinos fueron llevados a juicio en Sicilia por el crimen de rescatar a 44 migrantes africanos de una muerte segura en mar abierto. Si son condenados por“auxiliar y encubrir a inmigrantes ilegales”, su condena será de entre uno y quince años de cárcel. El 7 de agosto anclaron en una plataforma costera al sur de la isla de Lampedusa, cerca de Sicilia, y se fueron a dormir. Despertados por gritos, vieron un bote de hule repleto de gente muerta de hambre, incluyendo mujeres y niños: el bote se sacudía en un mar picado y estaba a punto de hundirse. El capitán decidió llevarlos al puerto más cercano, en Lampedusa: allí, toda la tripulación fue arrestada. Todos los observadores coinciden en considerar que el verdadero objetivo de este juicio absurdo es disuadir a otros botes y tripulaciones de hacer lo mismo. Ninguna acción legal fue tomada, por otra parte, contra pescadores que, enfrentados a una situación similar y según reportes, ahuyentaron a los inmigrantes con palos, dejando que se ahogaran[12]. Lo que demuestra este incidente es que la noción de Agamben del homo sacer –el excluido del orden civil que puede ser matado con impunidad– es totalmente operativa en el seno mismo de esa Europa que se precia de ser el bastión de los plenos derechos humanos y la ayuda humanitaria, en oposición a los excesos estadounidenses en su guerra contra el terror. Los héroes en todo esto son los pescadores tunesinos, cuyo capitán, Abdelkarim Bayoudh, simplemente declaró:“Estoy feliz de haber hecho lo que hice”.

12 Ver el reportaje de Peter Popham: “Tunisian fishermen face 15 years in jail in Italy for saving migrants from rough seas”, The Independent, 20 de septiembre de 2007, p. 30.

La mejor formulación del "antisemitismo razonable" fue propuesta en 1938 por Robert Brasilach, que se veía a sí mismo como un antisemita "moderado": "Nos damos el permiso de aplaudir a Charlie Chaplin, un medio judío, en el cine; de admirar a Proust, un medio judío; de aplaudir a Yehudi Menuhin, un judío; y la voz de Hitler es transmitida a través de ondas radiales que llevan el nombre del judío Hertz. [...] No queremos matar a nadie, no queremos organizar un pogromo. Pero también creemos que la mejor manera de evitar las siempre impredecibles acciones del antisemitismo instintivo es organizar un antisemitismo razonable"[13]. ¿No es esta la misma actitud con la que nuestros gobiernos manejan "la amenaza del inmigrante"? Después de rechazar, correctamente, el racismo populista directo como "irracional" e inaceptable para nuestros estándares democráticos, se apoyan medidas protectoras "razonablemente" racistas o, como nos dicen los Brasillachs de hoy en día, algunos de ellos social-demócratas: "Nos damos el permiso de aplaudir a atletas africanos y de Europa del Este, a doctores asiáticos, a programadores informáticos hindúes. No queremos matar a nadie, no queremos organizar un pogromo. Pero también creemos que la mejor manera de evitar la siempre impredecible violencia de las medidas defensivas anti-inmigrantes es organizar una protección anti-inmigrante razonable". El claro pasaje de la barbarie directa a la barbarie berlusconiana con rostro humano.

13 Cita de: http://www.europa-landofheroes.com/print.php?type=A&item_id=74.

CAPÍTULOIII

Tierra, palida madre

Los grandes desastres ecológicos del 2010, presagios de otros mucho mayores, parecen cubrir los cuatro elementos que, de acuerdo a la cosmología antigua, componen nuestro universo: aire (nubes de ceniza volcánica de Islandia paralizan el tráfico aéreo europeo), tierra (deslizamientos de lodo en China), fuego (incendios que hacen de Moscú una ciudad casi inhabitable), agua (contaminada de petróleo en el Golfo de México, inundaciones que desplazan a millones de personas en Pakistán). Cada una de estas catástrofes ofrece una lección importante (que, con toda probabilidad, será ignorada).

Hace más de dos décadas, un paparazzo pescó al Senador Ted Kennedy (muy conocido por su oposición a las perforaciones petrolíferas mar adentro) en medio de un acto sexual en un solitario bote en la costa de Luisiana. Durante un debate en el Senado un par de días más tarde, un senador republicano declaró secamente: "Parece que el senador Kennedy ha cambiado su posición sobre las perforaciones mar adentro…". ¿Es la lección del derrame de petróleo en el Golfo de México simplemente que la única perforación aceptable mar adentro es aquella en la que Ted Kennedy estaba involucrado? Esta actitud purista no ofrece una verdadera solución: no sólo toda actividad industrial a gran escala involucra riesgos impredecibles sino que la misma naturaleza supone sus propios riesgos. Es más: debido a la inextricable unión de la naturaleza y la industria humana, la producción humana es hasta tal punto parte de la reproducción natural sobre la Tierra que inclusive sus súbitas interrupciones pueden generar perturbaciones inesperadas.

¿No era esta mezcla de vida natural con vida social claramente discernible en la forma en que los medios cubrieron el derrame de petróleo?

A veces, el acontecimiento era tratado como un accidente técnico; a veces, como un desastre natural; a veces, las noticias hablaban de la economía (las pérdidas financieras de los pescadores y de la industria del turismo). Esta diversidad parece reflejar el hecho de que las causas de las catástrofes ecológicas son en sí mismas una mezcla de procesos naturales y sociales: aunque las inundaciones en Pakistán fueron un desastre natural, las causas sociales rondan en las cercanías: la deforestación de la región del Himalaya, el deshielo de los glaciares… Aun cuando una catástrofe parezca ser un evento puramente natural, su impacto es condicionado por los procesos sociales – un terremoto no es el mismo en un desierto, en una caótica megalópolis del Tercer Mundo, o en una sociedad altamente desarrollada y organizada. En el caso del derrame en el Golfo de México, un accidente industrial se convirtió en una catástrofe natural.

Otra característica que no puede sino llamar la atención de aquellos que siguieron los medios durante el derrame del Golfo de México fue su extraña mezcla de trauma y de ridículo. En principio, tuvimos la pesadillesca imagen directa del traumático accidente submarino: durante semanas, no podíamos apartar la mirada de ese hueco en el fondo del mar derramando petróleo crudo, como la taza de un inodoro enloquecido que arrojara o devolviera sin parar excrementos a la superficie. Esta escena traumática era acompañada por el espectáculo ridículo de gerentes expertos lanzándose la papa caliente de la responsabilidad: el 11 de mayo del 2010, los ejecutivos de las tres compañías involucradas en el desastre petrolífero del Golfo que testificaron ante el senado –British Petroleum, Transocean y Halliburton– se dejaron llevar por este juego ridículo de culparse unos a otros, digno de un cuadro de Magritte: BP decía no ser responsable, ya que la plataforma que explotó le pertenecía a Transocean, su subcontratista; Transocean le echó la culpa por el mal trabajo a su propio subcontratista, Halliburton, que había vaciado el concreto; finalmente, Halliburton se defendió aclarando que sólo había ejecutado el proyecto elaborado por las otras dos compañías. Sin embargo, lo que hacía esta escena ridícula no sólo era el juego indigno de culparse el uno al otro, sino, más aún, la idea de que el problema se resolvería buscando a los culpables (grandes compañías), haciéndolos pagar el costo total del daño que causaron. Desafortunadamente, la condena del propio presidente Obama de este ridículo espectáculo de las tres compañías fue, a su modo, también ridícula.

Lo que era realmente ridículo era la idea de que una compañía privada, no importa cuán rica, pudiera pagar los daños de una grave catástrofe

ecológica que, en sus efectos, va más allá de la población estadounidense y que potencialmente hace añicos los fundamentos mismos de nuestra forma de vida. La búsqueda del "agente culpable que debe hacerse legalmente responsable del daño" es parte de nuestra mentalidad legalista: la gente puede (y lo hace) enjuiciar a cadenas de comida rápida como responsables de su propia obesidad, o circulan ideas sobre reparaciones económicas por la esclavitud, con el argumento de que se debe, hace mucho, una compensación por los males causados por esta institución, etc. Entonces, si al parecer todo tiene un precio, ¿por qué no ir hasta el final y demandar de Dios mismo un pago por ser el causante de nuestras miserias? Esta opción ya fue considerada en El hombre que enjuició a Dios, una comedia australiana del 2002: un bote es destruido en una rara tormenta y la gente de la compañía de seguros le dice al dueño que ha sido un acto de Dios y, por lo tanto, se rehúsan a pagarle. Aparece entonces un ingenioso abogado con un argumento inteligente: si Dios destruyó el bote, ¿por qué no enjuiciar a Dios en la forma de sus representantes aquí en la tierra, las iglesias? Esta reductio ad absurdum deja en claro lo que está fundamentalmente mal con esta lógica: no es que sea demasiado radical, sino que no es suficientemente radical. La verdadera tarea no es ser compensado por aquellos responsables, sino cambiar la situación de tal manera que ellos no estén en la posición de causar daños (o de ser empujados a la actividad que produce los daños). Esto es lo que falta en la reacción de Obama: la voluntad de actuar más allá del estrecho acercamiento legalista de castigar al culpable. En una catástrofe de las dimensiones del derrame de crudo en el Golfo de México, el gobierno debería haber proclamado un estado de emergencia y haber asumido el control, movilizando todos sus recursos, incluyendo el ejército; simultáneamente, el Estado debería haberse preparado para lo peor, en caso de que toda el área fuera a convertirse en un territorio inhabitable.

Lo que, además, semejante concentración en una sola compañía etiquetada como corrupta y contaminadora tiende a ofuscar son las presiones sistemáticas que la hicieron actuar de esa manera. En el caso de la BP, el hecho rara vez mencionado es que un accidente similar bien podría haberle pasado a otra compañía. El verdadero culpable no es la BP (aunque, para evitar cualquier malentendido, creemos que debe ser castigada lo más severamente posible), sino la demanda que nos empuja a una producción de petróleo que se desentiende de consideraciones ambientales. Deberíamos en cambio plantearnos preguntas básicas sobre nuestro estilo de vida y movilizar el uso público de la razón. Esta es tarea de todos, puesto que concierne nuestros bienes comunes [commons], el sustrato natural de nuestras vidas. Es un

problema nuestro y nadie va a resolverlo por nosotros: la lección de las grandes catástrofes ecológicas es que ni el mercado ni el Estado van a hacer ese trabajo.

Pero, ¿son las amenazas ecológicas realmente tan abrumadoras? Algunos defensores del capitalismo liberal descartan los movimientos ecológicos al considerarlos el"comunismo del siglo XXI": aunque el marxismo esté muerto, el emperador desnudo sigue persiguiéndonos con sus nuevos ropajes verdes. Guy Sorman escribió en el 2001: "No son manifestantes comunes: los Verdes son los sacerdotes de una nueva religión que coloca la naturaleza por encima de la humanidad. El movimiento ecológico no es un inofensivo activismo de paz-y-amor, sino una fuerza revolucionaria. Como muchas religiones de hoy en día, los demonios que elige son ostensiblemente menospreciados a partir del conocimiento científico: el calentamiento global, la extinción de especies, las pérdidas en biodiversidad, las superhierbas. En los hechos, todas estas amenazas son producto de la imaginación Verde". Para Sorman, estos problemas reales, exagerados por el anti-capitalismo irracional de los Verdes, se prestan a simples soluciones técnicas, una afirmación que es abiertamente errónea. La confrontación de los problemas ecológicos exige elegir y tomar decisiones –qué producir, qué consumir, de qué tipo de energía depender–, lo que en última instancia tiene que ver con la forma de vida misma de la gente; en tanto tales, no sólo no son problemas técnicos, sino que son eminentemente políticos en el sentido radical de que demandan decisiones sociales fundamentales.

Una defensa más elegante del capitalismo es la que admite que su explotación de la naturaleza es parte del problema, pero trata de resolverlo al hacer rentables las responsabilidades ecológicas y sociales: esta es la idea detrás del "Capitalismo natural", un movimiento iniciado por Peter Hawken. Necesitamos de una nueva revolución productiva comparable a la Primera Revolución Industrial, esa que generó un desarrollo material pasmoso, pero a un costo inmenso para la tierra (agotamiento de las riquezas naturales, pérdida de la capa de tierra rica en materia orgánica, destrucción de especies, etc.). Para contrarrestar esa tendencia destructiva, tenemos que cambiar por completo nuestro acercamiento a las cosas: hasta ahora habíamos incluido en el precio de las mercancías sólo lo invertido para producirlas, ignorando los costos para la naturaleza; nuestra prosperidad era, entonces, ilusoria, ya que, al explotar indiscriminadamente los recursos naturales, derivábamos nuestros ingresos, no de las ganancias, sino de los bienes capital, de una riqueza heredada. La suma de esta riqueza heredada es el Capital

Natural: la acumulación de bienes producidos por la naturaleza en los miles de millones de años de su desarrollo: bienes como el agua, los minerales, los árboles, la tierra y el aire, además de todos los sistemas vivos (pastizales, bosques, océanos, etc.). Todos estos sistemas vivos no sólo proveen recursos no renovables a nuestra producción material, sino que también prestan servicios indispensables para nuestra sobrevivencia (regeneración de la atmósfera, fertilización de suelos, etc.). A nuestra noción estándar del Capital como valor acumulado, deberíamos añadir por ello el valor económico de la Naturaleza como sistema, así como también el valor de los recursos humanos. Admitiendo la dificultad de asignar un valor monetario (por ahora, al menos) a servicios no-reemplazables como la producción de oxígeno de las plantas, los autores sin embargo arriesgan cálculos aproximados de acuerdo a los cuales la producción de oxígeno de todo el mundo vale 36 billones de dólares anuales (más o menos lo mismo que el producto bruto mundial), o que el valor monetario de todo el capital humano es tres veces mayor a todo el capital financiero e industrial.

Aunque esta redefinición radical del Capital tenga efectos claramente benéficos, arrastra consigo problemas empíricos insalvables: para que esta redefinición llegue a ser mínimamente operativa, demandaría un control estatal y un mecanismo de regulación mundiales, increíblemente complejos, necesarios para determinar los precios de las "mercancías naturales" y hacerlas valer en el mercado. Pero, más fundamentalmente, el problema reside en el mecanismo capitalista realmente básico que Hawken quiere salvar (ganancias a través de la autoreproducción ampliada): no importa cuánto ampliemos la noción de capital, la forma misma del capital supone una brecha estructural entre la realidad (el valor de uso de los productos y servicios) y el campo virtual de la circulación financiera, de la generación de ganancias, que es la verdadera meta de todo el proceso. En otras palabras, aún si expandimos la noción de Capital a toda la realidad, esa realidad seguirá siendo secundaria y por lo tanto, en última instancia, prescindible, una realidad cuya función es simplemente servir a la producción de ganancias.

A pesar de la infinita adaptabilidad del capitalismo –que, en el caso de una severa catástrofe o crisis ecológica, puede fácilmente convertir la ecología en un nuevo campo de inversión y competencia–, la misma naturaleza de los riesgos implicados excluye una solución de mercado. ¿Por qué? El capitalismo sólo funciona en condiciones sociales

específicas: exige confianza en "la mano invisible" del mercado que, como una especie de Argucia de la Razón, garantiza que la competencia de los egoísmos individuales trabaje para el bien común. Sin embargo, vivimos hoy un cambio radical: se perfila en el horizonte la posibilidad inaudita de que una intervención humana altere de forma catastrófica el funcionamiento de las cosas al desencadenar un desastre ecológico, una fatídica mutación biogenética, una catástrofe nuclear u otra parecida tragedia socio-militar, etc. Ya no podemos confiar en la protección que el limitado alcance de nuestros actos busca: ya no es cierto que, hagamos lo que hagamos, la historia continuará.

No solamente la continuidad de la Historia está hoy en peligro: somos testigos de algo así como el fin de la naturaleza misma. El impacto catastrófico de las recientes inundaciones en Pakistán o de los incendios en Rusia es mucho mayor que el del derrame de crudo en el Golfo de México. Es difícil para alguien ajeno a esas realidades imaginarse qué se siente cuando un vasto territorio densamente poblado desaparece bajo el agua, y millones son despojados de las coordenadas básicas de su mundo-de-la-vida [ing. life-world; al. Lebenswelt]: la tierra con sus campos, pero también con sus monumentos culturales, materia de la que están hechos los sueños colectivos, ya no está ahí, por lo que, aunque en el agua, las personas son de alguna manera como peces fuera del agua. O imaginarse qué se siente cuando, en una megalópolis como Moscú, ya no es seguro el simple acto de salir de casa y respirar: es como si el entorno que miles de generaciones asumían como la base obvia de sus vidas comenzara a resquebrajarse. Hemos conocido, claro, similares catástrofes por siglos, algunas desde la prehistoria misma de la humanidad. Lo que es nuevo ahora es que, en tanto vivimos en la era post-religiosa del "desencantamiento" [Entzauberung], tales catástrofes carecen del sentido que les otorgaba ser parte de un ciclo natural mayor o una expresión de la ira divina: son vividas de forma mucho más directa como las intervenciones sin sentido de una furia destructiva sin causa: ¿son las inundaciones en Pakistán o los incendios en Rusia acontecimientos naturales o productos del trabajo humano? Las dos dimensiones están inextricablemente entrelazadas, y este es un hecho que torna imposible la seguridad de que, a pesar de nuestra confusión, la naturaleza continúe con sus eternos ciclos de vida y muerte. Las inundaciones en Pakistán o los incendios en Rusia no son vividos en tanto simples catástrofes naturales, sino como un fin de la naturaleza, como una profunda perturbación del ciclo natural.

¿Y no es el fin de la naturaleza también la lección que ofrecen los grandes avances científicos en biogenética? Una vez que tengamos acceso a los mecanismos genéticos que regulan su desarrollo, los organismos naturales serán transformados en objetos susceptibles de manipulación tecnológica. Sigmund Freud habló del "malestar en la civilización": el animal humano nunca puede sentirse cómodo con las restricciones o límites que demanda la vida civilizada; algo en los humanos siempre se rebela contra la cultura. Con la ciencia y la tecnología contemporáneas, el descontento se desplaza de la cultura hacia la naturaleza misma: la naturaleza –humana e inhumana– es des-naturalizada, despojada de su impenetrable densidad. Aparece ahora como un frágil mecanismo que, en cualquier momento, puede explotar de manera catastrófica.

La ciencia y la tecnología de hoy ya no buscan tan sólo entender y reproducir los procesos naturales, sino además generar nuevas formas de vida que nos sorprendan; la meta ya no es dominar la naturaleza (tal como es), sino generar algo nuevo, mayor, más fuerte que la naturaleza corriente, incluidos nosotros mismos: todos esos monstruos creados artificialmente, esas vacas y árboles deformes, o –un sueño más positivo– esos organismos manipulados genéticamente, "mejorados" en la dirección que nos convenga. ¿Podemos siquiera imaginarnos los que podrían ser los resultados imprevistos de los experimentos nanotecnológicos: nuevas formas de vida que se reproducen sin control, como el cáncer?

Esta tendencia alcanza su apogeo en los intentos de crear nueva vida artificial. Hasta ahora, los genetistas estaban limitados a manipular y modificar lo que la naturaleza ya había producido: tomar el gen de un organismo e introducirlo en el cromosoma de otro. De lo que estamos hablando ahora es de producir vida que sea totalmente nueva: el genoma mismo del organismo será construido artificialmente. Primero, las piezas o componentes biológicos esenciales deben ser fabricados; luego, deben ser combinados en un nuevo organismo sintético auto-replicante. Los científicos llaman esta nueva forma de vida "Vida 2.0": lo que es tan perturbador al respecto es que la vida "natural" misma se convierte por ello en "Vida 1.0", es decir, pierde retroactivamente su carácter espontáneo-natural y se convierte en un paso, una etapa en la serie de proyectos sintéticos. Esto es lo que "el fin de la naturaleza" quiere decir: la vida sintética no solamente complementa la vida natural, sino que convierte la vida natural misma en una especie de (confusa, imperfecta) vida sintética.

Se ha dicho muchas veces que, hoy en día, confiamos demasiado en el conocimiento científico experto y no lo suficiente en nuestro instinto, ese que nos dice que algo anda mal con esta actitud científico-tecnológica. Pero el problema es mucho más profundo: reside en la falta de fiabilidad de nuestro sentido común que, habituado como está a nuestro mundo-de-la-vida de todos los días, no acepta fácilmente que el flujo de la realidad cotidiana pueda ser perturbado. Nuestra actitud aquí se divide extrañamente: "Sé muy bien (que el calentamiento global es una amenaza a la humanidad entera), pero sin embargo… (no puedo creerlo realmente)". Basta con prestar atención a ese entorno al que mi mente parece conectarse íntimamente: los pastizales y los árboles, el rumor del viento, la salida del sol… ¿puede uno realmente imaginarse que todo eso sea perturbado? "Se habla del agujero en la capa de ozono, pero no importa cuántas veces mire al cielo, no lo veo, pues todo lo que veo es el mismo cielo, azul o gris!". No es sorprendente que haya algunos pocos campesinos cerca del lugar de Chernobyl que continúan con sus vidas como si nada hubiera pasado: simplemente ignoran toda esa incomprensible cháchara sobre radiaciones.

Así, en todas partes, una variedad de peligros se convierten en problemas, pero nosotros confiamos en que los científicos se las arreglen. He aquí el problema: se supone que los expertos científicos saben, pero no saben. La propagación de la ciencia en nuestra sociedad tiene dos características inesperadas: confiamos cada vez más en expertos, inclusive en las esferas más íntimas de nuestra experiencia (sexualidad y religión), pero esta omnipresencia de la ciencia transforma el conocimiento científico en un campo inconsistente de múltiples explicaciones contradictorias. La expresión "opinión experta", comúnmente usada, es indicativa de esta nueva situación: en los viejos tiempos, nosotros, comunes mortales, teníamos múltiples opiniones, mientras que de los expertos esperábamos una verdad científica única; lo que recibimos ahora de la ciencia es una multiplicidad de "opiniones expertas" contradictorias.

La categoría paradigmática que revela esta indefensión de la ciencia y al mismo tiempo la cubre con un engañoso velo de seguridad experta es la de "valor límite": cuánto más podemos contaminar sin poner "en peligro" nuestro medio ambiente, cuánto más combustible fósil podemos quemar, cuánto más de una sustancia venenosa no amenaza todavía nuestra salud, etc. (o, en una versión racista, cuántos extranjeros más puede integrar nuestra comunidad sin poner en peligro nuestra

identidad). El problema obvio aquí es que, por la no transparencia de la situación, hay algo arbitrario y ficcional en cada "valor límite": ¿podemos estar realmente seguros de que ese máximo nivel de azúcar en nuestra sangre recomendado por los doctores es el correcto, de manera que por encima de él estamos en peligro y por debajo de él estamos a salvo? ¿O que una elevación en la temperatura global de hasta dos grados Celsius es tolerable y que una mayor es catastrófica? No es sorprendente que una semana después de la suspensión de las restricciones del tráfico aéreo en Europa (provocadas por las erupciones volcánicas en Islandia) aparecieran reportes en los medios de comunicación sobre cómo, de acuerdo a una "opinión experta" más, no había habido nunca en realidad ninguna nube de cenizas volcánicas sobre Europa que representara un verdadero peligro: todo el escándalo sobre el asunto había sido sólo una reacción de pánico. El problema aquí es a quién creer: para nosotros, gente común, aunque sintamos algunos de los efectos de los trastornos ecológicos (una sequía aquí, una tormenta inusualmente fuerte allá, etc.), la conexión entre esos efectos y sus causas, según los expertos, no es de ninguna manera evidente.

Lo que complica las cosas es que muchas de las amenazas ecológicas son generadas por la ciencia y la tecnología mismas (las consecuencias ecológicas de nuestra industria, las consecuencias psíquicas de una biogenética fuera de control, etc., etc.). Pero es demasiado fácil culpar a la ciencia moderna: las ciencias son (una de) la(s) causa(s) de los peligros y, al mismo tiempo, el único medio que tenemos de entender y definir las amenazas, y uno de los instrumentos para enfrentarlas, para encontrar una salida. Aún si culpamos a la civilización científico-tecnológica por el calentamiento global, necesitamos de la ciencia no sólo para buscar las maneras de resolver la amenaza, sino muchas veces inclusive para percibir la amenaza misma: "el agujero en la capa de ozono" sólo puede ser "visto" en el cielo por un científico. El verso del Parsifal de Richard Wagner, "la herida sólo puede ser curada por la lanza que la hizo", adquiere por eso una nueva relevancia: no hay retorno posible a una sabiduría holística pre-científica, y sólo esa ciencia (parcialmente) responsable de meternos en estos problemas puede sacarnos de ellos.

Esta limitación de nuestro conocimiento no debería provocar de ninguna manera la exageración de la amenaza ecológica. Al contrario, deberíamos ser aún más cuidadosos al respecto, ya que la situación es profundamente impredecible. La teoría de los sistemas complejos explica

las dos características opuestas de tales sistemas: su carácter robusto y estable y su extrema vulnerabilidad. Esos sistemas se pueden adaptar a grandes alteraciones, integrarlas y encontrar un nuevo equilibrio y estabilidad: pero sólo hasta cierto umbral (un "punto de inflexión"), más allá del cual cualquier pequeño disturbio puede causar una catástrofe total y conducir al establecimiento de un orden totalmente diferente. Por siglos, la humanidad no tenía que preocuparse por el impacto, en el entorno, de su actividad productiva: la naturaleza se adaptó a la deforestación, al uso de carbón y petróleo, etc. Sin embargo, no se puede estar seguro de si, hoy en día, no nos estamos aproximando a un punto de inflexión: no se puede estar seguro puesto que tales puntos de inflexión sólo son claramente percibidos cuando ya es demasiado tarde.

En el 2010 fuimos testigos de muchos debates en torno al verdadero estatus del calentamiento global, con algunos escépticos que inclusive dudaban de que el fenómeno existiera. Estas incertidumbres no deberían llevarnos a pensar que estas cosas no son serias; señalan más bien que la situación es aún más caótica de lo que pensábamos, y que los factores naturales y sociales están inextricablemente ligados. En tal situación, discutir sobre la necesidad de la anticipación, precaución y control de los riesgos tiende a convertirse en un sinsentido, ya que estamos tratando con lo que, en los términos de la teoría del conocimiento de Donald Rumsfeld, uno debería llamar lo "desconocido de lo desconocido": no solamente no sabemos dónde está el punto de inflexión, sino que ni siquiera sabemos exactamente qué es lo que no sabemos.

En marzo del 2003, Donald Rumsfeld probó suerte en la filosofía amateur con una reflexión sobre la relación entre lo conocido y lo desconocido: "Hay conocidos conocidos. Son las cosas que sabemos que sabemos. Hay desconocidos conocidos. Es decir que hay cosas que sabemos que no sabemos. Pero también hay desconocidos desconocidos. Hay cosas que no sabemos que no sabemos". Lo que se le olvidó añadir es el crucial cuarto término: los "conocidos desconocidos", cosas que no sabemos que sabemos. Si Rumsfeld pensaba que los principales peligros en la confrontación con Irak eran los "desconocidos desconocidos" –las amenazas de Saddam sobre las que ni siquiera sospechábamos lo que podían ser–, lo que deberíamos responder es que el mayor peligro eran, al contrario, los "conocidos desconocidos": creencias y suposiciones que desconocemos y negamos, y que ni siquiera estamos conscientes de seguir. En el caso de la ecología, estas creencias y suposiciones repudiadas son las que impiden que creamos realmente en la

posibilidad de la catástrofe, y se suman a los "desconocidos desconocidos".

¿Por qué las abejas están muriendo en masa, especialmente en EEUU, donde, de acuerdo a algunas fuentes, la desaparición llega hasta el 80% del total? Esta catástrofe podría tener efectos devastadores en nuestras fuentes de alimentos: alrededor de un tercio de la dieta humana proviene de plantas polinizadas por insectos, y las abejas son responsables del 80% de esa polinización. Así es como deberíamos imaginarnos una posible catástrofe global: ningún Big Bang, sólo una pequeña interrupción con consecuencias globales devastadoras. Ni siquiera se puede estar seguro de que todo lo que tenemos que hacer es volver al equilibrio natural: ¿a qué equilibrio? ¿Y si las abejas en EEUU y Europa sólo se están adaptando a cierto grado y modo de contaminación industrial?

Hay un aire de misterio en esta muerte masiva de las abejas: aunque lo mismo esté sucediendo simultáneamente en todo el mundo (desarrollado), investigaciones locales identifican diferentes causas: el envenenamiento de las abejas por los pesticidas, la pérdida de su sentido de orientación espacial provocada por las ondas electrónicas de nuestros aparatos de comunicación, etc. Esta multiplicidad de causas torna incierta la conexión entre causas y efectos; y como sabemos por la historia, donde hay una brecha entre causas y efectos, aparece la tentación de buscar un Sentido más profundo: ¿y si, por debajo de las causas naturales, hay una causa espiritual más profunda? ¿De qué otra forma podríamos explicar la misteriosa sincronicidad de un fenómeno que, desde el punto de vista de la ciencia natural, se debe a diferentes causas? Aquí hace su ingreso la así llamada "ecología espiritual": ¿no son las colmenas una suerte de colonias de esclavos, campos de concentración en los que las abejas son despiadadamente explotadas? ¿Y si la Madre Tierra se estuviera defendiendo de nuestra explotación?

El mejor antídoto contra esta tentación espiritualista es tener en mente que, volviendo otra vez a la epistemología de Rumsfeld, en el caso de las abejas hay también cosas que sabemos (su vulnerabilidad a los pesticidas) y cosas que sabemos que no sabemos (por decir algo, cómo reaccionan a las radiaciones producidas por los humanos). Pero hay, sobre todo, los desconocidos desconocidos y los conocidos desconocidos. Hay aspectos de la interacción de las abejas con su entorno que no sólo son desconocidos por nosotros, sino que ni siquiera estamos conscientes de ellos. Y hay muchos "conocidos

desconocidos" en nuestra percepción de las abejas: todos los prejuicios antropocéntricos que espontáneamente determinan y afectan nuestro estudio de ellas.

Es, sin embargo, esta misma no-transparencia e impenetrabilidad la que alimenta la búsqueda de sentido. Cuando se nos confronta con la amenaza de una catástrofe que desestabilizaría el mismo marco de nuestra existencia cotidiana, nuestra primera reacción espontánea es buscar un significado oculto: tiene que haber una razón por la que todo esto esté sucediendo, debemos haber hecho algo mal. Cualquier sentido es mejor que ninguno: si hay un sentido oculto, hay también una especie de diálogo con el universo. Por eso es crucial resistir "la tentación del sentido" cuando se nos confronta a catástrofes potenciales o reales, desde el SIDA y los desastres ecológicos hasta el Holocausto. La primera reacción de los predicadores cristianos fundamentalistas Jerry Falwell y Pat Robertson a los atentados del 11 de Septiembre fue verlos como una señal de que Dios había dejado de proteger EEUU por la vida pecaminosa de los estadounidenses. Acusaron al materialismo hedónico, al liberalismo y a la rampante sexualidad, y defendieron la idea de que EEUU había recibido su merecido. Pero ¿no están haciendo algo similar los "ecologistas profundos" cuando interpretan nuestros problemas medioambientales como la venganza de la Madre Tierra por nuestra despiadada explotación de los recursos naturales?

El 28 de noviembre del 2008, Evo Morales, el presidente de Bolivia, presentó una carta pública sobre el "Cambio climático: Salvemos el planeta del capitalismo". La carta se abre así: "Nuestra Madre Tierra, nuestra Pachamama, está enferma". La política que el gobierno de Morales reivindica merece todo nuestro apoyo: sin embargo, la línea citada revela con dolorosa claridad una limitación ideológica (por la que siempre se paga un precio práctico). Morales se apoya, de manera no-problematizada, en la narrativa de la Caída, una Caída que ocurrió en un momento histórico preciso: "Todo comenzó con la Revolución Industrial en 1750…". Predeciblemente, esa Caída consiste en el haber perdido nuestras raíces en la Madre Tierra: "En el capitalismo, la Madre Tierra no existe". (Estoy tentado de añadir que, si hay algo bueno en el capitalismo, es que en él la Madre Tierra no existe). "El capitalismo es la fuente de las asimetrías y desequilibrios en el mundo": o sea que nuestra meta debería ser restaurar el equilibrio y la simetría "naturales" mejor encarnados en la tradicional cosmología sexuada de la Madre Tierra (y el padre cielo).

Este tipo de ecología tiene todas las probabilidades de convertirse en la forma de ideología dominante del nuevo siglo, un nuevo opio de las masas que reemplazará la religión en decadencia: cumple la vieja función fundamental de la religión, la de postular una autoridad incuestionable que impone los límites. Es por eso que, aunque los ecologistas exijan todo el tiempo que cambiemos radicalmente nuestro estilo de vida, subyace a su demanda lo opuesto: una profunda desconfianza hacia el cambio, el desarrollo, el progreso: cada cambio radical puede tener la consecuencia no deseada de desencadenar una catástrofe.

Por eso tenemos que rechazar como insuficientes una serie de soluciones que parecen oponerse entre sí: no basta con tratar las amenazas ecológicas como meros problemas técnicos que deberían ser resueltos a través de nuevas formas de producción (nanotecnología) y nuevas fuentes de energía, pero tampoco son una solución esas francas espiritualizaciones al estilo New Age. No es suficiente demandar una reorganización ecológica del capitalismo, pero tampoco imaginar un retorno a la sociedad orgánica premoderna, con su sabiduría holística. Lo que primero se necesita es una nueva mirada –fresca– a la singularidad de nuestra situación. El hecho de que una nube de cenizas producida por una pequeña erupción volcánica en Islandia –una alteración mínima en el complejo mecanismo de la vida sobre la Tierra– pueda paralizar el tráfico aéreo de un continente entero es un recordatorio de que, pese a su tremenda capacidad de transformación de la naturaleza, el género humano sigue siendo sólo una especie viva más sobre el planeta Tierra. El impacto socio-económico catastrófico de esa mínima alteración se explica por nuestro desarrollo tecnológico: hace un siglo, la misma erupción volcánica hubiera pasado desapercibida. El desarrollo tecnológico nos hace más independientes de la naturaleza y, al mismo tiempo, a otro nivel, más dependientes de sus caprichos. Décadas atrás, cuando el hombre dio los primeros pasos sobre la superficie lunar, sus primeras palabras fueron: "Es un pequeño paso para un hombre, pero un gran salto para la humanidad". Hoy, a propósito de la erupción volcánica en Islandia, podemos decir: "Es un pequeño paso atrás para la naturaleza, pero un gran salto atrás para la humanidad".

Nuestra libertad, nuestro creciente control de la naturaleza, nuestra sobrevivencia misma, dependen de una serie de parámetros naturales estables que damos automáticamente por descontados (la temperatura, la composición del aire, suficiente agua y aire, etc.): sólo podemos "hacer

lo que queramos” mientras nos mantengamos lo suficientemente en el margen, de tal manera que no perturbemos seriamente los parámetros de la vida sobre la Tierra. La limitación de nuestra libertad que deviene palpable con estas anomalías ecológicas es el resultado paradójico del mismo crecimiento exponencial de nuestra libertad y nuestro poder: nuestra creciente capacidad de transformar la naturaleza puede desestabilizar los parámetros geológicos básicos de la vida sobre la Tierra. El hecho de que la humanidad se esté convirtiendo en un agente geológico en la Tierra indica que una nueva era geológica ha comenzado, bautizada por algunos científicos como Antropoceno. Con los recientes y devastadores terremotos en la China, esta noción del Antropoceno ha adquirido una nueva actualidad: hay buenas razones para asumir que la causa principal de, al menos, la fuerza inesperada de los terremotos haya sido la construcción en las cercanías de las gigantescas represas Three Gorges, construcción que trajo consigo la creación de grandes lagos artificiales; esta presión adicional sobre la superficie parece haber influido en el equilibrio de los arrecifes subterráneos, contribuyendo así al terremoto. Algo tan elemental como un terremoto debería pues estar incluido en el universo de fenómenos influenciados por la actividad humana.

Hay, sin embargo, algo engañosamente tranquilizador en esta predisposición a asumir la culpa por aquello que amenaza el medio ambiente: nos gusta ser culpables porque, si somos culpables, entonces todo depende de nosotros, manejamos los hilos de la catástrofe, y también podemos salvarnos simplemente cambiando nuestras vidas. Lo que es realmente difícil de aceptar (al menos para nosotros en Occidente) es que seamos reducidos al rol puramente pasivo del observador impotente que solamente puede sentarse a mirar el que será su destino. Para evitarlo, tendemos a involucrarnos en una actividad frenético-obsesiva: reciclar papel viejo, comprar comida orgánica, lo que sea necesario sólo para estar seguros de que estamos haciendo algo, contribuyendo, como un fanático de fútbol que apoya a su equipo frente al televisor en casa, gritando y saltando en su asiento, consumido por la creencia supersticiosa de que esto de alguna manera influirá en el resultado.

La escisión predominante en nuestra actitud hacia las catástrofes ecológicas, esa que explica nuestra extraña inactividad (sabemos que la amenaza de una catástrofe es real, pero no creemos completamente que una catástrofe pueda ocurrir), es aquí invertida: sabemos muy bien

que no podemos realmente afectar el proceso que podría llevarnos a la ruina (una erupción volcánica), pero como aceptar esto es para nosotros demasiado traumático, somos incapaces de resistir la urgencia de hacer algo, aun sabiendo que hacerlo es en última instancia inútil. ¿No es por eso que compramos comida orgánica? ¿Quién cree realmente que las manzanas "orgánicas", medio podridas y caras, son realmente más saludables? El punto es que, al comprarlas, no solamente compramos y consumimos un producto: simultáneamente hacemos algo que tiene sentido, demostramos que nos preocupamos y que tenemos conciencia ecológica, participamos en un gran proyecto colectivo. Lo mismo sucede con el reciclaje: nos hace sentir bien hacer algo para ayudar a la Madre Tierra (sobre todo porque esa ayuda no requiere mayor esfuerzo).

En consecuencia, la primera lección que se puede derivar de todo esto es la que, con insistencia, Stephen Jay Gould y otros darwinistas propusieron: la total contingencia de la naturaleza. No hay Evolución ni Progreso en la naturaleza: las catástrofes, los equilibrios rotos, son parte de la historia natural; en numerosos momentos del pasado, la vida podría haberse encaminado en una dirección totalmente diferente. Nuestra principal fuente de energía (el petróleo) es el resultado de una catástrofe de dimensiones inimaginables. La "naturaleza" en tanto esfera de una reproducción equilibrada, de un desarrollo orgánico en el que la humanidad interviene con su desdeñosa arrogancia [hubris], descarriando brutalmente su movimiento circular, es una fantasía humana; la naturaleza ya es en sí misma "una segunda naturaleza", un hábito adquirido, y su equilibrio es siempre secundario, un intento de negociar un "hábito" que restaure algún tipo de orden después de interrupciones catastróficas. Si la Tierra es nuestra madre, es una pálida madre sedienta de sangre.

No deberíamos tener miedo a denunciar la sostenibilidad misma –el gran mantra de los ecologistas en los países desarrollados– como un mito ideológico basado en la idea de la circulación cerrada sobre sí misma, en la que nada se pierde: la sostenibilidad, de hecho, es nuestra versión de la infame idea de Juche del líder fundador de Corea del Norte, Kim Il Sung, que se puede traducir, sin mucha precisión, como "espíritu de la autosuficiencia/autoconfianza". El problema es que la naturaleza es definitivamente no "sostenible" y más bien es un gran proceso desquiciado de producción de desperdicios en el que, a veces, esos desperdicios son "exaptados" [readaptados], usados en alguna auto-

organización local emergente (como los humanos usando el petróleo –un gigantesco desperdicio de la naturaleza– como fuente de energía). Examinada de cerca, se puede establecer que la "sostenibilidad" se refiere siempre a un proceso limitado que impone su equilibrio a expensas de su entorno mayor. Piensen sino en la proverbial casa autosostenible de un gerente rico ecológicamente consciente, localizada en algún valle aislado cerca de un bosque y un lago, con energía solar, uso de los desperdicios como abono, ventanas orientadas a la luz natural, etc.: los costos de construcción de semejante casa (para el medio ambiente, no sólo costos financieros) la hacen prohibitiva para la gran mayoría. Para un ecologista sincero, el habitat óptimo son esas grandes ciudades en las que millones viven juntos: aunque produzcan muchos desperdicios y contaminación, su contaminación per cápita es mucho menor que la de una familia contemporánea con conciencia ecológica que vive en el campo. ¿Cómo llega nuestro gerente a su oficina desde su casa en el campo? Probablemente en un helicóptero, quizá para no contaminar el césped alrededor de su casa. En el mercado actual encontramos toda una serie de productos despojados de sus propiedades malignas: café sin cafeína, crema sin grasa, cerveza sin alcohol… a esta serie, se le debería añadir la versión ecológica: contaminar el medio ambiente global para crear islas de sostenibilidad.

La segunda lección que debemos preservar es que la humanidad debería prepararse a vivir de una manera más "plástica" y nomádica: los cambios locales o globales en el medio ambiente puede que impongan la necesidad de transformaciones sociales de gran magnitud, nunca antes vistas. Digamos que una gigantesca erupción volcánica haga de Islandia un lugar inhabitable: ¿a dónde iría la gente de Islandia? ¿En qué condiciones? ¿Debería dárseles un pedazo de tierra o dispersarlos alrededor del mundo? ¿Qué pasaría si la Siberia del Norte se convirtiera en una región habitable y apropiada para la agricultura, mientras que grandes regiones del sub-Sahara se volvieran demasiado secas para que grandes poblaciones vivieran ahí? ¿Cómo se organizaría el intercambio de la población? Cuando cosas similares sucedieron en el pasado, los cambios sociales ocurrieron de una manera espontánea y descontrolada, con violencia y destrucción: esa posibilidad es catastrófica en las condiciones actuales, con armas de destrucción masiva a disposición de todas las naciones. Algo está claro: la soberanía nacional tendrá que ser redefinida radicalmente y nuevos niveles de cooperación global inventados. ¿Y qué de los posibles e inmensos cambios en la economía y

el consumo provocados por los nuevos patrones climáticos o la escasez de fuentes de agua y energía? ¿A través de qué procesos serán decididos y ejecutados esos cambios?

En el siglo XX, el sueño comunista fracasó miserablemente y acabó en una catástrofe económica, ético-política y, por último, pero no por eso menos importante, ecológica. Pero los problemas que desencadenaron ese sueño persisten: una nueva forma de acción colectiva, más allá del mercado y del Estado, tendrá que ser reinventada. ¿Es esto posible en las sociedades complejas de hoy? Hoy, lo imposible y lo posible están distribuidos en una manera extraña, ambos abiertos violentamente hacia un exceso. Por un lado, en el dominio de las libertades personales y la tecnología científica, lo imposible es cada vez más posible (o eso nos dicen): "nada es imposible", podemos disfrutar del sexo en todas sus variantes perversas, archivos completos de música, películas y series de televisión están disponibles en la red, ir al espacio exterior es posible para cualquier (que tenga el dinero), existe el prospecto de mejorar nuestras habilidades físicas y psíquicas, de manipular nuestras propiedades físicas básicas a través de intervenciones en el genoma, y hasta podemos entretenernos con el sueño tec-gnóstico de alcanzar la inmortalidad mediante la total transformación de nuestra identidad en un programa informático que pueda ser bajado de una computadora a otra… Por otro lado, especialmente en el dominio de las relaciones socio-económicas, nuestra época se percibe a sí misma como una era de madurez en la que, con el colapso de los Estados comunistas, la humanidad ha abandonado los milenarios sueños utópicos y ha aceptado las restricciones de la realidad (léase: la realidad socio-económica capitalista) con todas sus imposibilidades: NO PUEDES… participar en actos colectivos masivos (que necesariamente acaban en el terror totalitario), aferrarte al viejo Estado de Bienestar (te hace no-competitivo y conduce a la crisis económica), aislarte del mercado global, etc., etc. Pero tal vez ha llegado el momento de transformar las coordenadas de lo que es posible y lo que es imposible, para aceptar sabiamente la imposibilidad de la inmortalidad omnipotente, para abrir el espacio a cambios radicales, evitando a toda costa cualquier tipo de fatalismo fundamentalista. Recordemos las escépticas palabras de Cristo contra los profetas de la perdición, en Marcos 13:

Entonces si alguno os dijere: Mirad, aquí está el Cristo; o,

mirad, allí está, no le creáis. Porque se levantarán falsos Cristos y falsos profetas, y harán señales y prodigios, para engañar, si fuese posible, aún a los escogidos. Mas vosotros mirad.

El mensaje de estas líneas es: sí, claro, va a haber una catástrofe, pero miren pacientemente, no se distraigan en extrapolaciones precipitadas, no se dejen llevar por el placer precisamente perverso de: "¡Esto es! ¡El temido momento ha llegado!". En la ecología, tal fascinación apocalíptica se presenta en muchas formas diversas: el calentamiento global nos ahogará en un par de décadas; la biogenética provocará el fin de la ética y la responsabilidad humanas; las abejas desaparecerán pronto y una inimaginable hambruna le seguirá… Tomen todas estas amenazas en serio, pero no sean seducidos por ellas ni disfruten demasiado de la falsa sensación de culpa y justicia ("¡Hemos ofendido a la Madre Tierra, por eso estamos recibiendo lo que nos merecemos!"). Más bien, mantengan la cabeza fría y "miren".

CAPÍTULO IV

¿Una pasión por la NO-LIBERTAD?

Una de las supremas ironías de la historia del antisemitismo es que, en ella, los judíos pueden representar y encarnar los dos polos de una oposición: son estigmatizados como clase alta (comerciantes ricos) y clase baja (mugrienta), como muy intelectuales y muy terrenales (depredadores sexuales), como flojos y adictos al trabajo. A veces representan el terco apego a una forma de vida particular que les impide convertirse en ciudadanos totales del Estado en el que viven; a veces representan un cosmopolitismo universal "sin hogar" y sin raíces, indiferente a toda forma étnica particular. El énfasis cambia con las diferentes épocas históricas. En los tiempos de la Revolución Francesa, los judíos eran condenados por ser muy particularistas: seguían aferrados a su identidad y se rehusaban a convertirse en ciudadanos abstractos como todo el resto. Al final del siglo XIX, con el surgimiento del patriotismo imperialista, la acusación es invertida: los judíos son todos muy "cosmopolitas", carecen de raíces.

El cambio clave en la historia del antisemitismo de Occidente ocurrió con su emancipación política (la concesión de derechos civiles) luego de la Revolución Francesa. En la modernidad temprana, se los presionaba para que se convirtieran al cristianismo y el problema era simple: ¿se puede confiar en ellos?, ¿se han convertido realmente o siguen practicando sus rituales en secreto? Sin embargo, a fines del siglo XIX, se produce el cambio que conduciría al antisemitismo nazi: la conversión es ahora descartada, no tiene sentido. ¿Por qué? Para los

nazis, la culpa judía deriva directamente de su constitución biológica: ya no se tiene que probar que son culpables, pues lo son por el simple hecho de ser judíos. ¿Por qué? La clave es proporcionada por el súbito ascenso, en el imaginario ideológico de Occidente, de la figura del "eterno judío errante" de la era del romanticismo, i.e., precisamente cuando, en la vida real, con la explosión del capitalismo, características atribuidas a los judíos se propagaron a toda la sociedad (el intercambio de mercancías se volvió hegemónico). Fue así, en el momento mismo en que los judíos eran despojados de esas propiedades específicas que los distinguían del resto de la población, y ya cuando la "cuestión judía" había sido "resuelta" a nivel político con su emancipación formal –i.e., al concedérseles los mismos derechos que a todos los ciudadanos cristianos "normales"–, que hizo su aparición una "maldición" inscrita en su ser mismo: ya no eran esos avaros ni usureros ridículos, sino los demoníacos héroes de una maldición eterna, consumidos por una culpa indeterminada e innombrable, condenados a vagar sin rumbo y consumidos por el deseo de encontrar la salvación en la muerte. Es precisamente cuando la figura específica del judío desaparece que la del judío ABSOLUTO emerge, y es esta transformación la que determina el desplazamiento del antisemitismo de la teología a la raza: condenados por su raza, no se los podía culpar por lo que hacían o habían hecho (explotar a los cristianos, asesinar a sus hijos, violar a sus mujeres, o, en última instancia, traicionar y asesinar a Cristo), sino por lo que ERAN: ¿es necesario añadir que este cambio sentó las bases para el Holocausto, para la aniquilación física de los judíos como la única solución final apropiada a su "problema"? En tanto fueran identificados como judíos por una serie de propiedades, la meta era convertirlos, volverlos cristianos; pero a partir del momento en que ese "ser judío" era algo intrínseco a su mismo ser, sólo la aniquilación podía resolver la "cuestión judía".

Pero el verdadero misterio del antisemitismo es el hecho de que sea una constante: ¿por qué persiste a través de una serie de mutaciones históricas? Las cosas son algo parecidas a lo que Marx dijo sobre la poesía de Homero: el verdadero misterio por explicar no es el origen, la forma original (cómo la poesía de Homero encuentra sus raíces en la sociedad griega temprana), sino por qué esa poesía continúa ejerciendo su supremo encanto artístico en el presente, mucho después de la desaparición de las condiciones sociales que la originaron. Es fácil datar el origen del antisemitismo europeo: todo comenzó no en la Roma antigua, sino en la Europa de los siglos XI y XII que despertaba de la inercia de la oscura

Alta Edad Media y vivía un rápido crecimiento del intercambio mercantil y del uso del dinero. En ese momento preciso, "el judío" emergió como enemigo: el usurpador, el intruso y parásito que perturbaba el armonioso edificio social. Teológicamente, ese momento es también el de lo que Jacques le Goff ha llamado el "nacimiento del Purgatorio": la idea de que no elegimos sólo entre el Cielo y el Infierno y de que tiene que haber un tercer espacio, mediador, donde uno pueda tranzar, pagar por sus pecados (si no son muy graves) con una determinada cantidad de arrepentimiento: ¡dinero una vez más!

¿Y en qué estamos hoy? Cuando le preguntaron en una entrevista sobre su antisemitismo, el cantante de rock croata y nacionalista Marko Perkovic Thompson dijo: "No tengo nada contra ellos y no les he hecho nada. Sé que Jesucristo no les hizo nada tampoco, pero aun así lo colgaron en la cruz". Así funciona el antisemitismo hoy en día: no somos nosotros los que tenemos algo en contra de los judíos, de lo que se trata es de "cómo son ellos mismos"… Además, somos hoy testigos de una última variante del antisemitismo: aquel que llega al extremo de la autoreflexividad. El rol privilegiado de los judíos en el establecimiento de la esfera del "uso público de la razón" supone su substracción de todo poder estatal. Esta posición, la de "la parte-que-no-es-parte" de cada Estado-nación orgánico, y no la naturaleza abstracto-universal de su monoteísmo, es la que los hace la encarnación no mediada de la universalidad. No es de extrañarse entonces que, con el establecimiento del Estado-nación judío, emerja una nueva figura: el judío que resiste su identificación con el Estado de Israel, que rehúsa aceptarlo como su verdadero hogar, un judío que se "resta" a sí mismo de este Estado y que lo incluye entre los Estados respecto a los cuales él insiste en mantener una distancia, viviendo en sus intersticios. Es este raro y asombroso judío el objeto de lo que uno no puede sino llamar el "antisemitismo sionista", aquel que lo identifica y condena en tanto extraño exceso que perturba la comunidad del Estado-Nación. Estos judíos, los "judíos de los judíos mismos", dignos sucesores de Spinoza, son hoy los únicos judíos que continúan insistiendo en el "uso público de la razón" y que rehúsan someter su razonamiento al dominio "privado" del Estado-Nación.

Si uno quiere convencerse de que la expresión "antisemitismo sionista" se justifica plenamente, basta visitar uno de los sitios web más deprimentes que conozco, www.masada2000.org/list-A.html , una autoproclamada "lista sucia" de más de 7000 judíos de MIERDA [SHIT] o

Judíos Que Se Odian A Sí Mismos Y Amenazan Israel [Self-Hating Israel-Threatening]. Muchos de los nombres de la lista están acompañados de descripciones detalladas y agresivas, inclusive de una foto que muestra a la persona en su peor ángulo, como también de una dirección electrónica (obviamente para generar correspondencia agresiva). Si alguna vez hubo un antisemitismo invertido, es este: la página parece una lista nazi de "bichos" judíos corruptos. Si uno quiere encontrar un antisemitismo brutal, no hay necesidad de buscar la propaganda árabe: los sionistas mismos hacen el trabajo. Ellos son los verdaderos odiadores de judíos: de lo que se burlan en sus ataques a judíos que insisten en el "uso público de la razón" es de la dimensión más valiosa de ser judío. Pero ¿qué sucede con el obvio contra-argumento de que la gente de masada200.org pertenece al típico grupo de extremistas solitarios que hay en cada país, un grupo que no tiene ninguna conexión con las tendencias políticas importantes, algo así como el equivalente israelí de los survivalists estadounidenses (obsesionados con la sobrevivencia después de una catástrofe) que creen que Eva tuvo relaciones sexuales con el Demonio y que la cría es el origen de los judíos y los negros? Desafortunadamente, esta salida fácil no funciona: masada200.org sólo expone en su forma extrema la desconfianza respecto a los judíos críticos –de las políticas israelíes– presente en la prensa estadounidense, más incluso que en la misma israelí.

Este hecho nos permite también resolver otro enigma: ¿cómo pueden los cristianos fundamentalistas estadounidenses –que son, por así decirlo, antisemitas por naturaleza– apoyar apasionadamente las políticas sionistas del Estado de Israel? Sólo hay una solución a este enigma: el antisemitismo sionista. Es decir, no es que los fundamentalistas de EEUU hayan cambiado, sino que el sionismo, en su odio a los judíos que no se identifican totalmente con la política del Estado de Israel, es el que paradójicamente se torna antisemita, i.e., construye de acuerdo a lineamientos antisemitas la figura del judío que duda del proyecto sionista.

El argumento sionista estándar contra la crítica a las políticas de Estado de Israel es que, claro, como todos los Estados, el Estado de Israel puede y debería ser juzgado y eventualmente criticado, pero que los críticos de Israel manipulan, con propósitos antisemíticos, esa crítica justificada de las políticas israelíes. Cuando los cristianos fundamentalistas que apoyan incondicionalmente la política israelí rechazan la crítica de

izquierda de las políticas israelíes, su línea de argumentación implícita encuentra su mejor representación en una maravillosa caricatura publicada en julio de 2008 por el diario vienés Die Presse, que muestra a dos fornidos austriacos con pinta de nazis: uno de ellos sostiene en la mano un periódico mientras comenta a su amigo: "Aquí puedes ver cómo un antisemitismo totalmente justificado es malgastado en una crítica barata de Israel!"

Lo que subyace a estos extraños giros e inversiones es el populismo, que en última instancia es siempre sostenido por la frustrada exasperación de la gente común, por el grito "¡No sé qué está pasando, ya estoy harto! ¡Esto no puede seguir así!" ¡Debe parar!": un ataque de impaciencia, un rehusarse a comprender pacientemente, una exasperación frente a la complejidad, y la consiguiente convicción de que debe haber alguien responsable de todo este desastre, lo que hace necesario un agente que esté detrás y lo explique todo. Ahí, en este rehusarse-a-saber, reside la dimensión propiamente fetichista del populismo. Eso quiere decir que, aunque a un nivel puramente formal el fetiche suponga un gesto de transferencia (al objeto fetiche), aquí este fetichismo funciona como una exacta inversión de la fórmula estándar de la transferencia (al sujeto-que-se-supone-que sabe): lo que el fetiche encarna es precisamente mi denegación [ing. disavowal / fr. déni / al. Verleugnung] del conocimiento, mi rechazo a asumir subjetivamente lo que sé. Por esto, para ponerlo en términos nietzscheanos aquí totalmente apropiados, la diferencia definitiva entre la política emancipatoria verdaderamente radical y la política populista es que la política verdaderamente radical es activa –impone, ejecuta su visión–, mientras que el populismo es fundamentalmente reactivo, una reacción a un intruso perturbador. En otras palabras, el populismo sigue siendo una versión de la política del miedo: moviliza las masas invocando el miedo al intruso corrupto.

A mediados de abril del 2009, estaba sentado en la habitación de un hotel en Syrcuse, entretenido entre dos canales de televisión: un documental sobre Pete Seeger, el gran cantante country norteamericano de izquierda, y un reportaje de la cadena de derecha Fox-News sobre el "Tea Party" anti-impuestos en Austin, Texas, que mostraba a un cantante country interpretando una canción populista anti-Obama llena de quejas sobre cómo "Washington está castigando con impuestos a la gente común trabajadora para financiar a los ricos de Wall Street". Este corto-circuito entre los dos programas tuvo en mí un efecto electrizante, quizá por dos

detalles especialmente notables. Primero, el extraño parecido entre los dos cantantes, ambos formulando quejas populistas anti-establishment contra los ricos explotadores y su Estado, llamando a tomar medidas radicales, incluso la desobediencia civil: otro doloroso recordatorio de que, en cuanto a formas de organización, la derecha radical-populista de hoy extrañamente nos recuerda a la vieja izquierda radical-populista (¿no se organizan los grupos cristianos fundamentalistas apocalípticos –esos grupos semi ilegales que ven en el aparato represivo del Estado la mayor amenaza a su libertad– como las Panteras Negras en los sesenta?). Segundo, uno no puede sino notar la irracionalidad fundamental de las protestas de estos "Tea Parties": Obama de hecho tiene el plan de bajar los impuestos a más del 95% de la gente común trabajadora y sólo propone impuestos mayores para el pequeño 2% de arriba –exactamente los "ricos explotadores"–; entonces ¿cómo se explica que la gente esté literalmente en contra de sus propios intereses?

Thomas Frank describe con destreza esta paradoja del conservadurismo populista de los EEUU: la oposición económica de clase (campesinos pobres y empleados de servicios versus abogados, banqueros y grandes compañías) es transpuesta/codificada en la oposición de honestos cristianos trabajadores verdaderamente estadounidenses versus liberales decadentes que toman café latte y compran autos importados, defienden el aborto y la homosexualidad, se burlan del sacrificio patriótico y la vida "provincial" sencilla, etc[14]. El enemigo es así percibido como el "liberal" que, a través de intervenciones del Estado Federal (desde su administración del transporte escolar hasta su imposición de la enseñanza de la teoría de la evolución darwiniana y de prácticas sexuales perversas), quiere socavar la forma de vida auténticamente norteamericana. La principal prioridad económica es por eso deshacerse de ese Estado fuerte que cobra impuestos a la población trabajadora para financiar sus intervenciones regulatorias. El programa económico mínimo es: "menos impuestos, menos regulaciones". Desde la perspectiva estándar de la búsqueda racional ilustrada del propio interés, la inconsistencia de esta posición ideológica es obvia: los conservadores populistas están literalmente votando por su ruina económica. Menos impuestos y menos regulación significan mayor libertad para las grandes compañías que están llevando a los campesinos empobrecidos a la quiebra; menor intervención estatal significa menor ayuda federal para los pequeños agricultores; etc.

---

14 Ver Thomas Frank, What's the Matter with Kansas? How Conservatives Won the Heart of America, Nueva York: Metropolitan Books, 2004.

Aunque la “clase dirigente” no esté de acuerdo con la agenda moral del populismo, tolera su “guerra moral” en tanto instrumento de control de las clases bajas, i.e., permite que esas clases articulen su furia sin que ello perturbe los intereses económicos dominantes. Lo que esto significa es que la guerra cultural es una guerra de clases desplazada: es pues una tontería aquello de que “vivimos en una sociedad post-clasista”… Esto, sin embargo, hace aún más impenetrable el enigma: ¿cómo es posible tal desplazamiento? “La estupidez” y “la manipulación ideológica” no son una respuesta; es decir, claramente no es suficiente sugerir que los aparatos ideológicos someten a esas primitivas clases bajas a un sistemático lavado de cerebro, al punto de que son clases que no pueden identificar sus verdaderos intereses. Aunque sólo fuera eso, uno debería recordar cómo, hace décadas, la misma Kansas fue el caldo de cultivo del populismo progresivo de los EEUU; y con toda seguridad la gente no se ha vuelto más tonta en las últimas décadas. Se trata más bien de una prueba contundente de la fuerza material de la ideología hoy en día. Pruebas de esta fuerza material abundan: en las elecciones europeas de junio del 2009, los votantes apoyaron masivamente las políticas neoconservadoras-liberales, i.e., las mismas políticas que produjeron la crisis actual. Efectivamente, quién necesita de la represión directa si se puede convencer a los pollos de que caminen libremente al matadero…

Esta situación nos enfrenta al callejón sin salida de esta “sociedad de opciones” [society of choice] en su versión más radical. Hay, en funcionamiento, múltiples apuestas ideológicas sobre el tema de las opciones. Los científicos señalan que la libertad de elección es ilusoria: nos sentimos “libres” simplemente cuando podemos actuar en la forma determinada por nuestro organismo, sin ningún obstáculo externo que frustre nuestras inclinaciones naturales. Los economistas liberales insisten en la libertad de elección como el ingrediente clave de la economía de mercado: al comprar cosas, de alguna manera estamos votando continuamente con nuestro dinero. A pensadores existenciales “más profundos” les gusta elaborar variaciones del tema de la opción existencial “auténtica” en la que el centro mismo de nuestro ser está en juego, elección que involucra un compromiso existencial total, en contraposición a la elección superficial de tal o cual mercancía. En la versión “marxista” de este tema, la multiplicidad de opciones con las que el mercado nos bombardea disfraza la ausencia de opciones

radicales en relación a la estructura fundamental de nuestra sociedad. Hay, sin embargo, una dimensión cuya ausencia es conspicua en esta serie de aproximaciones al tema: el mandato u orden de escoger cuando carecemos de las coordenadas cognitivas básicas para hacer una elección racional. En palabras de Leonardo Padura: "Es horroroso no conocer el pasado y sin embargo ser capaces de moldear el futuro"[15]. Ser forzados a tomar decisiones, en una situación que permanece opaca, es nuestra condición básica. Es la situación estándar de la elección forzada (una situación en la que soy libre de escoger con la condición de que tome la decisión correcta, de manera que lo único que me queda es el gesto vacío de pretender que llego libremente a lo que me impone el conocimiento experto). ¿Qué pasa entonces si, al contrario, la elección es realmente libre y es, por esta razón, vivida como aún más frustrante? Nos encontramos así constantemente en la disyuntiva de tener que decidir, sin una base apropiada en el conocimiento, sobre asuntos que afectarán nuestras vidas de manera fundamental. Para citar otra vez a John Gray:

> *hemos sido arrojados a un tiempo en el que todo es provisional. Las nuevas tecnologías alteran cada día nuestras vidas. Las tradiciones del pasado no pueden ser recuperadas. Al mismo tiempo, casi no tenemos idea de lo que traerá el futuro. Estamos forzados a vivir como si fuéramos libres.*[16]

Esta incesante presión que nos exige elegir implica no sólo la ignorancia sobre el objeto a ser elegido (somos bombardeados por llamadas que nos piden elegir aunque no estemos calificados para hacer la elección apropiada), sino que, más radicalmente, la imposibilidad subjetiva de responder la cuestión del deseo. Cuando Lacan define el objeto de deseo como originalmente perdido, lo que propone no es simplemente que no sabemos nunca qué deseamos y que estamos condenados a la búsqueda eterna del "verdadero" objeto, aquel que es el vacío de deseo en tanto tal, mientras que todos los objetos positivos son meramente sus sustitutos metonímicos. Su idea es mucho más radical: el objeto perdido es, en última instancia, el sujeto mismo, el sujeto como un objeto: lo que esto significa es que la cuestión del deseo, su enigma original, no es en principio "¿qué quiero?", sino "¿qué quieren los otros de mí?, ¿qué objeto ven en mí?". Es por eso que, a propósito de la pregunta histérica "¿por qué soy ese nombre?" (i.e., ¿dónde se origina mi

15 Leonardo Padura, Havana Gold, Londres: Bitter Lemon Press, 2008, p. 233-4.
16 John Gray, Straw Dogs, Nueva York: Farrar, Strauss and Giroux, 2007, p. 110.

identidad simbólica, qué la justifica?), Lacan señala que el sujeto como tal es histérico: tautológicamente define el sujeto como "aquello que no es un objeto", es decir, que la imposibilidad de identificarse a sí mismo como objeto (i.e., saber lo que soy libidinalmente para los otros) es constitutiva del sujeto. (Lacan genera así la entera diversidad de posiciones subjetivas "patológicas", leyéndolas como la diversidad de respuestas a la pregunta histérica: lo histérico y lo obsesivo encarnan dos modalidades de la pregunta; el psicótico se sabe el objeto de la jouissance del Otro, mientras que el pervertido se postula como el instrumento de la jouissance del Otro).

Es ahí donde reside la dimensión aterrorizadora de la presión que nos exige elegir. Lo que se puede escuchar aún en la más inocente pregunta cuando uno reserva la habitación de un hotel ("¿almohadas suaves o duras? ¿cama doble o simple?") es una más radical averiguación: "Dime quién eres. ¿Qué tipo de objeto quieres ser? ¿Qué es lo que llenaría el vacío o fisura de tu deseo?". Por eso los reparos "anti-esencialistas" de Foucault sobre las "identidades fijas", la incesante pulsión de practicar el "cuidado de uno mismo", de reinventarse y recrearse continuamente, encuentran un extraño eco en la dinámica del capitalismo posmoderno. Por supuesto, ya el viejo y buen existencialismo afirmaba que un hombre es lo que hace de sí mismo, y conectaba esa libertad radical a la ansiedad existencial. Pero para el existencialismo, la ansiedad de vivir la propia libertad, la carencia de una determinación substancial propia, era ese momento de autenticidad en el que el sujeto veía hecha añicos su integración a la fijeza del universo ideológico. Lo que el existencialismo no fue capaz de prever es lo que Adorno intentó encapsular en el título de su libro sobre Heidegger, Jargon of Authenticity [La jerga de la autenticidad]: cómo, ya sin reprimirla, la ideología hegemónica directamente aprovecha la falta de identidad fija para alimentar el proceso sinfín de la "auto-recreación" consumista.

Algunos de nosotros recuerdamos las viejas e infames diatribas comunistas contra la libertad "formal" burguesa. Ridículas como son, hay un momento de verdad en su distinción entre la libertad "formal" y la "real": la libertad "formal" es la libertad de elegir dentro de las coordenadas de las relaciones de poder existentes, mientras que la libertad "real" crece cuando podemos cambiar las coordenadas que organizan nuestras elecciones. Un gerente en una compañía en crisis tiene la "libertad" de despedir a los trabajadores A o B, etc., pero no la libertad de

cambiar la situación que le impone esa decisión. En el preciso momento en que abordamos, de esta forma, el debate en torno a los seguros médicos, la "libertad de elección" parece otra cosa. Es cierto: una gran parte de la población sería efectivamente liberada de la dudosa "libertad" de preocuparse sobre quién pagará el tratamiento de sus enfermedades, de encontrar un camino en la intrincada red de decisiones financieras y de otro tipo. Al ser capaces de dar por sentado el seguro médico básico, de contar con él como uno cuenta con el suministro de agua o de electricidad sin preocuparse de escoger la compañía de agua o electricidad, tendrían más tiempo y energía para dedicar sus vidas a otras cosas. La lección que hay que derivar de todo esto es entonces que la libertad de elección es algo que funciona sólo si una compleja red de condiciones legales, educacionales, éticas, económicas y otras está presente como el invisible y denso trasfondo del ejercicio de nuestra libertad. Es por eso que, como un antídoto a la "ideología de la elección", países como Noruega deberían ser considerados un modelo: aunque todos los agentes sociales principales respetan un acuerdo social básico y los grandes proyectos sociales son aprobados solidariamente, la productividad y dinámica sociales alcanzan un nivel extraordinario, desmintiendo rotundamente la aserción de sentido común de que una sociedad así está destinada al estancamiento.

El caso extremo de manipulación ideológica de la "libertad de elección" lo podemos encontrar en la manera que la ideología popular anti-consumista maneja hoy el tema de la pobreza, presentándola como un asunto de elecciones personales. Abundan los libros o los artículos en populares revistas dedicadas a los "estilos de vida" que nos aconsejan cómo "salir del consumismo" y adoptar una vida libre de la compulsión de adquirir los últimos productos. La parcialidad ideológica de esta solución es obvia: al presentar la pobreza como una (libre) opción, psicologiza una difícil situación social objetiva. Janez Drnovsek, el presidente esloveno en los primeros años de la década del 2000, un frío tecnócrata convertido ¬en un ridículo "New Ager" autodidacta, solía contestar las cartas de gente común en un semanario popular. En una de las cartas, una señora de edad se quejó de que, por las limitaciones de su pensión, no podía comer carne ni viajar; el Presidente le respondió que debía estar contenta con su problema: la comida sin carne es más saludable, y, en lugar de las distracciones de un viaje turístico, podía embarcarse en un viaje espiritual mucho más satisfactorio, un viaje al interior de sí misma que le permitiría explorar su verdadero ser…

Por eso no es suficiente variar el lema estándar de la crítica marxista: "aunque vivimos en una sociedad supuestamente de opciones, las decisiones que se nos deja tomar son triviales, y su proliferación enmascara la ausencia de opciones reales, opciones que afectarían las características básicas de nuestras vidas…". Aunque esto es cierto, el problema es más bien que estamos forzados a elegir sin tener a nuestra disposición el conocimiento que haría posible una elección cualificada. La posibilidad de evitar una crisis ecológica es aquí paradigmática: lo que nos impide actuar no es el hecho de que "no sabemos todavía lo suficiente" (¿es la industria humana realmente responsable del calentamiento global?, etc.), sino, al contrario, el hecho de que sabemos demasiado y no sabemos qué hacer con esa masa de conocimiento inconsistente, no sabemos cómo subordinarlo a un Significante Maestro. Esto nos conduce a la tensión entre S1 y S2 : la cadena del conocimiento ya no está totalizada/suturada por Significantes Maestros. El exponencial y descontrolado crecimiento del conocimiento científico tiene que ver con la pulsión en tanto acéfala, y esta pulsión-por-el-conocimiento desencadena un poder que no es aquel del dominio, es decir, que no es un poder adecuado al ejercicio del conocimiento en tanto tal. La Iglesia percibe esta falta y se ofrece rápidamente como el Amo que garantizará que la explosión de conocimiento científico permanezca dentro de los "límites humanos" y no nos abrume. Una esperanza vana, claro.

Alain Badiou propuso una distinción entre dos tipos (o más bien niveles) de corrupción en la democracia: la corrupción empírica de facto y la corrupción que es parte de la forma misma de la democracia, con su reducción de la política a la negociación de intereses privados. Esta brecha se hace visible en los casos (raros, reales) de políticos "democráticos" honestos que, mientras luchan contra la corrupción empírica, no dejan de preservar el espacio formal de la corrupción. (Hay también, claro, el caso contrario: el político empíricamente corrupto que actúa en nombre de la dictadura de la Virtud). En los términos benjaminianos de la distinción entre violencia constituida y violencia constituyente, se podría decir que estamos hablando de la distinción entre la corrupción "constituida" (casos empíricos de violación de las leyes) y la corrupción "constituyente" de la forma democrática de gobierno:

> *Si la democracia es una representación, en principio representa al sistema general que sostiene y preserva sus formas. En otras palabras, la democracia electoral es sólo representativa en tanto*

[17] Alain Badiou, De quoi Sarkozy est-il le nom?, París: Editions Lignes 2007, p. 42.

> *es primero la representación consensual del capitalismo, al que hoy se ha rebautizado como 'economía de mercado'. Tal es su corrupción de principio.*[17]

Uno debería tomar estas líneas en su sentido trascendental más estricto: a nivel empírico, claro, la democracia liberal multipartidaria "representa" –refleja, registra, mide– la dispersión cuantitativa de las diferentes opiniones de la gente, sobre lo que ésta piensa sobre los programas propuestos por los partidos y sobre sus candidatos, etc.; sin embargo, antes de este nivel empírico y en un sentido "trascendental" mucho más radical, la democracia liberal multipartidaria "representa" –ejemplifica– una cierta visión de la sociedad, de la política y del rol de los individuos en ella. La democracia liberal multipartidaria "representa" una visión específica de la vida social, visión que supone que la política sea organizada en partidos que compiten en elecciones para ejercer control sobre los aparatos legislativo y ejecutivo del Estado, etc., etc. Se debería estar siempre consciente de que este "marco trascendental" no es nunca neutral: privilegia ciertos valores y prácticas. Esta no-neutralidad se vuelve palpable en los momentos de crisis o indiferencia, cuando experimentamos la inhabilidad del sistema democrático para registrar lo que la gente efectivamente quiere o piensa. Esta inhabilidad es señalada por fenómenos anómalos como las elecciones del Reino Unido el 2005: a pesar de la creciente impopularidad de Tony Blair (que era regularmente votado la persona más impopular en el Reino Unido), nunca hubo manera de que esa insatisfacción encontrara una expresión políticamente efectiva. Algo obviamente estaba muy mal: no era que "la gente no supiera lo que quería", sino, más bien, que una cínica resignación les impedía actuar de acuerdo a lo que querían y pensaban, de tal manera que el resultado era la extraña brecha entre lo que la gente pensaba y cómo actuaba (votaba). Ya fue Platón quien, en su crítica de la democracia, estaba totalmente consciente de esta segunda corrupción; y esta crítica es claramente discernible en el privilegio que los jacobinos concedían a la Virtud: en la democracia en el sentido de representación de y negociación entre la pluralidad de los intereses privados, no hay lugar para la Virtud.

No hay razones para despreciar las elecciones democráticas; de lo que se trata es de insistir en que no hay en ellas indicaciones de la Verdad per se: por regla, las elecciones tienden a reflejar la doxa predominante, aquella determinada por la ideología hegemónica. Pensemos en un ejemplo que con seguridad no es problemático: Francia en 1940. Inclusive

Jacques Duclos, el segundo hombre del Partido Comunista Francés, admitió en una conversación privada que si, en ese momento, se hubiesen realizado elecciones en Francia, Marshal Pétain habría ganado con un 90% de los votos. Cuando de Gaulle, en un histórico acto, rehusó reconocer la rendición a los alemanes y siguió resistiendo, cuando afirmó que era sólo él, no el régimen de Vichy, quien hablaba en nombre de la verdadera Francia (en representación de la verdadera Francia en tanto tal, no sólo en nombre de la "mayoría de los franceses"!), lo que estaba diciendo era profundamente cierto aunque fuera, "democráticamente" hablando, no sólo ilegítimo, sino también claramente opuesto a la opinión de la mayoría del pueblo francés… Puede haber elecciones democráticas que encarnen y representen un evento de la Verdad: la elección en la que, contra la inercia escéptico-cínica, la mayoría "despierta" momentáneamente y vota contra la opinión ideológica hegemónica; sin embargo, el mismo estatus excepcional de tan sorprendente resultado electoral prueba que las elecciones en tanto tales no son un instrumento de la Verdad.

CAPÍTULO V

Hollywood hoy: reporte desde el frente de batalla ideológico

Las novelas policiales de Leonardo Padura –que se desarrollan en La Habana y tienen al detective Mario Conde como protagonista– son casos ejemplares de cómo funciona hoy la legitimación ideológica. A primera vista, ofrecen una imagen tan crítica de la situación (pobreza, corrupción, descreimiento cínico…) que uno no puede sino sorprenderse al descubrir que Padura no sólo vive en La Habana sino que es allí una figura intelectual totalmente aceptada que recibe grandes premios del Estado. Sus héroes, aunque decepcionados, deprimidos, refugiados en el alcohol y en el sueño de realidades históricas alternativas, permanentemente quejándose por las oportunidades que han perdido y, claro, despolitizados e ignorantes de la ideología oficial socialista, son, sin embargo y pese a todo, personajes que aceptan, en lo fundamental, su situación: el mensaje subyacente de las novelas es que uno debería aceptar heroicamente su situación tal como es, no escapar al falso paraíso de Miami. Esta aceptación es el trasfondo de todo apunte crítico y toda deprimente descripción: aunque completamente desilusionados, son de ahí y ahí se van a quedar, esa miseria y sufrimiento son su mundo y de lo que se trata es de encontrar sentido a la vida en esas coordenadas, y no de luchar contra ellas de manera radical alguna. En la era de la Guerra Fría, los críticos de izquierda señalaban con frecuencia la ambigüedad de John le Carre respecto a su propia sociedad: en sus novelas, el retrato crítico del oportunismo cínico, de las maniobras despiadadas, de las traiciones morales, suponía, pese a todo, una actitud positiva respecto a su sociedad: la misma complejidad moral de la vida

en el servicio secreto probaba que uno vivía en una sociedad "abierta" que admitía tales complejidades. ¿No se puede decir lo mismo, mutatis mutandis, de Padura? El mismo hecho de que pueda escribir como lo hace en y desde la sociedad cubana legitima esa sociedad.

La misma estrategia de "humanización" es fácilmente discernible en las novelas de espionaje con pretensiones artísticas: les encanta demorarse en la "complejidad psicológica realista" de los personajes de "nuestro lado". Sin embargo, lejos de anunciar una visión equilibrada de las cosas, ese "honesto" reconocimiento de "nuestro lado oscuro" representa su exacto opuesto: nosotros somos "psicológicamente complejos", seres mordidos por la duda, mientras que los enemigos son máquinas de matar, fanáticas y unidimensionales. Ahí reside la falsedad de Munich de Spielberg: pretende ser "objetiva" al retratar la naturaleza problemática de la venganza, la complejidad y ambigüedad moral, las dudas psicológicas del bando israelí; pero este acercamiento "realista" redime aún más a los agentes de la Mossad: "fíjense, esos agentes no sólo son asesinos, sino seres humanos que dudan; ellos son los que dudan, no los terroristas palestinos…". No se puede sino simpatizar con la animosidad con la que los agentes de Mossad sobrevivientes –aquellos que realmente ejecutaron esos asesinatos en venganza– reaccionaron a la película ("no hubo dudas psicológicas, simplemente hicimos lo que teníamos que hacer"): hay mucho mayor honestidad en su respuesta. ¿Por qué la posición "humanista" es ideológica? Porque su "humanización" sirve para ofuscar la cuestión central: la necesidad de un despiadado análisis político de nuestra praxis político-militar. Nuestras luchas político-militares no son una opaca Historia que brutalmente interrumpe nuestras vidas íntimas: son algo en lo que participamos plenamente.

En general, esta humanización del soldado (en el sentido de la perla de sabiduría "es también humano errar") es un elemento constitutivo y esencial de la (auto)presentación ideológica de las Fuerzas Defensivas Israelíes: a los medios de comunicación israelíes les encanta insistir en las imperfecciones y traumas psicológicos de los soldados israelíes. No los presentan ni como máquinas de guerra perfectas ni como héroes sobrehumanos, sino como personas comunes y corrientes que, atrapadas por la Historia y la guerra, cometen errores y pueden perderse como toda persona normal. Por ejemplo: cuando en enero de 2003, las Fuerzas Defensivas Israelíes demolieron la casa de la familia de un presunto "terrorista", lo hicieron con extrema delicadeza, al punto de

ayudar a la familia a sacar sus muebles antes de destruir la casa con una topadora. Un caso similar fue reportado, poco antes, por la prensa israelí: cuando un soldado israelí registraba una casa en busca de sospechosos, la madre de esta familia palestina llamó a la hija para tranquilizarla; el soldado, sorprendido, descubrió que el nombre de la niña aterrorizada era el mismo que el de su propia hija; en un ataque sentimental, sacó la billetera y le mostró la foto de su hija a la madre palestina. Es fácil identificar la falsedad de tal gesto de empatía: la idea de que, a pesar de las diferencias políticas, todos somos seres humanos con las mismas querencias y preocupaciones neutraliza el impacto de lo que el soldado está, efectivamente, haciendo en ese momento. Es por eso que la única respuesta apropiada de la madre debería ser: "Si realmente eres humano como yo, ¿por qué estás haciendo lo que estás haciendo ahora? El soldado sólo podría entonces refugiarse en un reificado sentido del deber: "No me gusta hacerlo, pero es mi deber", evitando así reconocer la aceptación y adopción subjetiva de su deber. Tales "humanizaciones" buscan enfatizar la brecha entre la compleja realidad de la persona y el rol que tiene que desempeñar en contra de su verdadera naturaleza: "En mi familia, no llevamos el ejército en los genes", dice, sorprendido de descubrirse un oficial de carrera, un soldado en el documental Tsahal de Claude Lanzmann (1994; Tsahal, que se pronuncia "Tsal", es el acrónimo en hebreo para las Fuerzas Defensivas Israelíes). Irónicamente, Lanzmann reproduce el mismo tipo de "humanización" propuesto por Spielberg, al que desprecia profundamente.

Como en su documental Shoa, Lanzmann trabaja en Tsahal exclusivamente en el presente: rechaza el uso contextual de una narración explicativa o imágenes de archivo (escenas de batallas). La película empieza ya in media res: oficiales israelíes recuerdan los horrores de la guerra de 1973 mientras, detrás de ellos, varios aparatos de sonido reproducen grabaciones auténticas de lo que sucedía en el momento de mayor pánico, cuando unidades militares israelíes en el lado este del Canal de Suez fueron superadas y desplazadas por el ejército egipcio. Este "trasfondo sonoro" ayuda a desencadenar el "regreso" de los (ex) soldados entrevistados al momento de la experiencia traumática: sudorosos, reviven una experiencia en la que muchos de sus camaradas murieron, y a la que reaccionan aceptando plenamente su fragilidad, su pánico y miedo. Muchos admiten plenamente que no sólo temían por sus vidas sino por la existencia misma de Israel. Otro aspecto de esta "humanización" es la íntima relación "animista" con las armas,

especialmente los tanques. Uno de los soldados entrevistados dice de ellos: "Tienen alma. Si le das a un tanque tu amor, tu cuidado, te devolverá todo a cambio".

La insistencia de Lanzmann en reconstruir la experiencia de los soldados –que viven en un estado de emergencia permanente, de peligro o amenaza de aniquilación– se cita con frecuencia para justificar la exclusión del film de la perspectiva palestina: los palestinos aparecen tarde en la película, reducidos a hacer las veces de trasfondo no subjetivizado. El filme muestra cómo son de hecho tratados en tanto clase marginada, sometidos a un control militar y policial, frecuentemente atrapados en procedimientos burocráticos. Sin embargo, la única crítica explícita de las políticas israelíes en la película son las formuladas por los escritores y abogados israelíes entrevistados (Avigdor Feldman, David Grossman, Amos Oz). En una lectura benevolente, se puede decir (como lo hizo Janet Maslin en su reseña de Tsahal para el New York Times) que "Lanzmann deja que esos rostros hablen por sí mismos": la opresión de los palestinos se revela una presencia de trasfondo, aún más abrumadora por su silencio. Pero ¿es ese el caso? He aquí la descripción de Maslin de una escena clave hacia el final de la película, cuando Lanzmann entabla una discusión con un empresario israelí de la construcción:

> *"Cuando los árabes sepan finalmente que aquí habrá judíos por toda la eternidad, aprenderán a aceptar el hecho", insiste este hombre que construye nuevas casas para israelíes en territorio palestino ocupado. Mientras habla, albañiles árabes trabajan en el fondo. Cuando se lo confronta con las espinosas cuestiones generadas por la construcción de asentamientos de colonos [en tierra palestina], el hombre se contradice libremente. No da brazo a torcer e insiste: "Esta es la tierra de Israel", responde indirectamente cada vez que el Sr. Lanzmann, obstinado en explorar la relación de los israelíes con esta tierra, articula alguna de esas muchas preguntas que no tienen respuesta. En algún momento, el director se rinde y deja de discutir, sonríe filosóficamente y abraza al empresario constructor: expresa así toda la congoja y frustración que vemos en Tsahal y lo hace en un solo gesto.*[18]

¿Lanzmann también "sonreiría filosóficamente y abrazaría" al

[18] Janet Maslin, "Tsahal: Lanzmannn's Meditation On Israel's Defense", New York Times, 27 de enero de 1995.

albañil palestino del fondo si lo entrevistara y éste explotara en una iracunda diatriba en contra de los israelíes que lo han reducido a un instrumento pagado del despojo de su propia tierra? Es aquí donde reside la ambigüedad ideológica de Tsahal: los soldados entrevistados interpretan el rol de su "subjetividad humana común y corriente", ofrecen una máscara construida para humanizar sus actos. Esta mistificación ideológica (presentar una máscara ideológica como si se tratara de un "núcleo humano común y corriente") alcanza su mayor momento irónico cuando Ariel Sharon aparece como si fuera un pacífico agricultor.

No deja de ser interesante notar que una muy parecida "humanización" es cada vez más evidente en las megaproducciones sobre superhéroes (El Hombre Araña, Batman, Hancock): los críticos se entusiasman con el hecho de que estas películas vayan más allá de las planas caracterizaciones de la historieta y retraten, en detalle, las incertidumbres, debilidades, dudas y temores del héroe sobrenatural, sus batallas con demonios internos, la confrontación de su lado oscuro, etc., como si, de alguna manera, esto hiciera de las superproducciones comerciales algo más "artístico". (La excepción en esta serie de películas es la notable Indestructible de Night M. Shyamalan). En la vida real, esta "humanización" alcanza sin duda su máxima expresión en un reciente comunicado oficial norcoreano que reportaba que, en la apertura del primer campo de golf de ese país, el amado presidente Kim Yong-Il había terminado un juego de 18 hoyos en 19 golpes. Podemos imaginar lo que pensó el burócrata que escribió el comunicado: "nadie creería que Kim, cada vez, puso la pelota en el hoyo con el primer golpe, así que para hacer la noticia más realista, digamos que, sólo una vez en 19 hoyos, necesitó de dos golpes".

Hay más, mucho más, en El caballero de la noche de Christopher Nolan. Hacia el final de la película, el nuevo Fiscal de Distrito Harvey Dent –un obsesivo "vigilante" que lucha contra el poder de la mafia, pero que se corrompe y termina cometiendo asesinatos– está muerto. Batman y su amigo policía, Gordon, se dan cuenta de que la moral de la ciudad sufriría un golpe si esos asesinatos de Dent fueran divulgados. Batman convence a Gordon de preservar la imagen de Dent haciendo a Batman el responsable de esos crímenes: Gordon destruye la Batiseñal

[19] Me apoyo aquí en el notable texto de Andrej Nikolaidis "Odresujoca laz", Ljubljanski dnevnik, 28 de agosto, 2008 (en esloveno). Nikolaidis, un escritor montenegrino de la nueva generación, fue llevado a juicio por Emir Kusturica y escandalosamente condenado por escribir un texto en el que denunciaba la complicidad de Kusturica con el agresivo nacionalismo serbio.

e inicia la cacería policial de su amigo. La necesidad de una mentira para mantener la moral pública es el mensaje final del filme: sólo una mentira puede redimirnos. No es casual que, paradójicamente, la única figuración de la verdad en la película sea el Guasón, su supremo villano[20]. El objetivo de sus ataques terroristas en Ciudad Gótica es claro: dice que se detendrá cuando Batman se saque la máscara y revele su verdadera identidad. Para evitarlo y proteger a Batman, Dent anuncia a la prensa que él es Batman: otra mentira. Y para atrapar al Guasón, Gordon finge y representa su muerte: una mentirá más.

¿Qué es, entonces, este Guasón obstinado en revelar la verdad detrás de la máscara, convencido de que esa revelación destruirá el orden social? No es un hombre sin máscara sino, por el contrario, un hombre plenamente identificado con su máscara, un hombre que ES su máscara: no hay nada, ningún "tipo común y corriente", debajo de la máscara. (Recordemos una historia similar sobre Lacan: aquellos que llegaron a conocerlo personalmente, en privado, cuando Lacan no estaba representando su figura pública, se sorprendían al descubrir que, en privado, se comportaba exactamente igual que en público, con todos sus manierismos ridículos y afectados). Por eso el Guasón no tiene "historia" o "antecedentes personales" y carece de una motivación clara: sobre el origen de sus cicatrices cuenta diferentes historias a diferentes personas, burlándose así de la idea de que debería haber algún profundo trauma que lo impulse y motive[20]. ¿Cómo relacionar, entonces, a estos dos, Batman y el Guasón? ¿Es el Guasón la encarnación de la pulsión de muerte de Batman? ¿Es Batman la destructividad del Guasón puesta al servicio de la sociedad?

Se debería trazar un paralelo adicional, esta vez entre El caballero de la noche y "La máscara de la Muerte Roja" de E. A. Poe. En el castillo aislado en el que los poderosos se refugian para sobrevivir la plaga (la "muerte roja") que azota el país, el Príncipe Próspero organiza un lujoso baile de máscaras. A medianoche, Próspero nota la presencia de una figura envuelta en una oscura mortaja, manchada de sangre, figura que tiene puesta además una máscara de calavera que retrata a una víctima de la "muerte roja". Insultado, Próspero demanda conocer la identidad del misterioso invitado: cuando la figura se da vuelta para encararlo, el Príncipe cae muerto con la primera mirada. Los testigos enfurecidos acorralan al extraño visitante y le sacan la máscara, pero descubren que el disfraz está vacío: la figura se revela una personificación de la Muerte Roja misma, que destruye a continuación toda

[20] Debo esta idea a Bernard Keenan.

vida en el castillo. Como el Guasón y todos los revolucionarios, la Muerte Roja también quiere la caída de todas las máscaras y que la verdad sea revelada al público. También se puede decir que, en la Rusia de 1917, la Muerte Roja penetró en el Castillo de los Romanov y provocó su caída. De hecho, hay un temprano filme soviético (Un fantasma recorre Europa, 1922, de Vladimir Gardin) que directamente recrea la Revolución de Octubre en los términos del cuento de Poe.

¿No sugiere acaso, entonces, la gran popularidad de El caballero de la noche el hecho de que toca un punto sensible de nuestra constelación ideológico-política: la indeseabilidad de la verdad? En este sentido, la película es una nueva versión de dos westerns clásicos de John Ford (Fuerte Apache y El hombre que mató a Liberty Valance): ambos proponen que, para civilizar el Salvaje Oeste, la Mentira tiene que ser elevada al rango de la Verdad o, en breve, que nuestra civilización está fundada en una Mentira. La pregunta que deberíamos hacernos es esta: ¿por qué, en este preciso momento, existe tal renovada necesidad de una Mentira para preservar el sistema social?

El caballero de la noche es simplemente la señal de una regresión ideológica global, a la que uno está tentado de nombrar con el título de la obra más estalinista de Georg Lukacs: la destrucción de la razón (emancipatoria). Esta regresión alcanzó una suerte de versión extrema en Soy leyenda, una reciente y taquillera superproducción con Will Smith como el último hombre vivo. El único interés del filme radica en su valor comparativo: una de las mejores maneras de detectar un desplazamiento en la constelación ideológica es comparar las sucesivas versiones de la misma historia. Hay tres (o más bien cuatro) de Soy leyenda: la novela de Richard Matheson de 1954; la primera versión cinematográfica, El último hombre de la Tierra (L'Ultimo uomo della Terra, 1964, de Ubaldo Ragona y Sidney Salkow), con Vincent Price; la segunda, La última esperanza (The Omega Man,1971, de Boris Sagal), con Charlton Heston; y la última, Soy leyenda (I Am Legend, 2007, de Francis Lawrence), con Will Smith. La primera versión cinematográfica, acaso la mejor, es básicamente fiel a la novela. La premisa básica es conocida y se la puede resumir con el eslogan publicitario de la versión de 2007: "El último hombre... no está solo". La historia es otra fantasía más sobre la posibilidad de ser testigos de nuestra propia ausencia: Neville, el único sobreviviente de una catástrofe que mató a todos menos a él, deambula y vaga, solitario, por las desoladas calles de la ciudad. Pronto descubre que no está solo y que una especie

de mutantes, de muertos vivientes (o, más bien, vampiros) lo siguen y lo persiguen. No hay paradoja en el eslogan: incluso el último hombre vivo no está solo, pues lo que permanece con él son los muertos vivientes. En términos lacanianos, esos muertos vivientes son la a que se suma o añade al 1 del último hombre. A medida que la historia avanza, descubrimos que algunas personas infectadas han descubierto la manera de mantener a raya la enfermedad; sin embargo, la gente "todavía viviente" no es, durante el día, muy diferente de los verdaderos vampiros y ambos (gente y vampiros) no pueden moverse de noche. Envían a una mujer llamada Ruth a espiar a Neville: buena parte de su interacción estará marcada por la lucha interna de Neville entre su esperanza y su profunda paranoia. Llegado el momento, Neville le hace a la chica una prueba de sangre, que revela su verdadera naturaleza poco antes de que lo noquee y se escape. Meses más tarde, la gente "todavía viviente" ataca a Neville, lo atrapa y mantiene vivo con la idea de ejecutarlo públicamente, en la nueva sociedad; poco antes de la ejecución, Ruth le entrega un sobre lleno de píldoras para que evite el dolor. Neville se da cuenta finalmente por qué la nueva sociedad de los vivos infectados lo considera un monstruo: así como los vampiros eran considerados monstruos legendarios que amenazaban a los vulnerables humanos, en sus camas, Neville se ha convertido en una figura mítica que, se dice, mata, mientras duermen, a vampiros y vivientes infectados. Es una leyenda como la fueron los vampiros… La principal diferencia respecto a esta novela en la primera versión cinematográfica es un desplazamiento al final: el héroe (llamado Morgan en la película) desarrolla en su laboratorio una cura para Ruth; pocas horas más tarde, al anochecer, la gente "todavía viviente" lo ataca, él escapa, pero finalmente es acribillado en la iglesia donde su esposa había sido enterrada.

La segunda versión cinematográfica, La última esperanza [The Omega Man] se desarrolla en Los Ángeles. Allí, "La Familia", un grupo de albinos resistentes a la enfermedad, ha sobrevivido la plaga, que los ha convertido en violentos mutantes sensibles a la luz y ha afectado sus mentes con delirios de grandeza sicóticos. Aunque resistentes, los miembros de este grupo están muriendo lentamente, uno a uno, al parecer porque la plaga está mutando. La Familia es liderada por Matthias, el que fuera, antes de la plaga, un presentador de televisión muy popular. Sus seguidores y él creen que la ciencia moderna, y no los defectos de la humanidad, son la causa de su desgracia. Han por eso regresado a un estilo de vida ludita: se apoyan en imágenes y tecnología medievales,

incluyendo largas túnicas negras, antorchas, arcos y flechas. Como ven las cosas, Neville, último símbolo de la ciencia y un "usuario de la rueda", tiene que morir. En la escena final, vemos a los últimos sobrevivientes humanos partiendo en un Land Rover, luego de que la muerte de Neville les proporcionara una pequeña botella de suero sanguíneo, capaz acaso de restablecer la humanidad.

En la última versión, que se desarrolla en Manhattan, la mujer que toca la puerta de Neville (en este caso, llamada Anna, acompañada de un hijo, Ethan, y proveniente del Sur fundamentalista y religioso de Estados Unidos) declara que Dios la ha enviado para llevarlo a la colonia de sobrevivientes en Vermont. Neville se niega a creerle, pues –le contesta– no puede haber un Dios en un mundo en el que hay tanto sufrimiento y muerte. Cuando los Infectados atacan la casa por la noche y traspasan sus defensas, Neville, Anna y Ethan se refugian en el laboratorio del sótano, aislados junto a una mujer infectada y con la que Neville ha estado haciendo una serie de experimentos. Descubre entonces que su último tratamiento ha curado a esta mujer y se da cuenta de que tiene que encontrar una manera, antes de que los maten, de hacer llegar esa cura a los sobrevivientes. Extrae sangre de la paciente, la vierte en un frasco y se lo entrega a Anna; luego, la empuja por una vieja rampa de carbón y se sacrifica detonando una granada, que lo mata junto a los Infectados ya al acecho. Anna y Ethan escapan y llegan a la colonia de sobrevivientes, protegidos en un fuerte en Vermont. En la narración en off del final, ella nos cuenta que la cura descubierta por Neville permitió a la humanidad sobrevivir y renacer, lo que otorga al héroe muerto el estatus de leyenda, lo convierte en un pseudo-Cristo cuyo sacrificio ha redimido a la humanidad.

La regresión ideológica gradual puede ser observada aquí en toda su pureza clínica. El principal desplazamiento (entre la primera y segunda versiones cinematográficas) se registra en el cambio radical en el sentido del título: la paradoja original (el héroe es ahora una leyenda para los vampiros, como los vampiros lo fueron para la humanidad) se pierde, de manera que, en la última versión, el héroe es simplemente la leyenda de los humanos sobrevivientes en Vermont. Lo que es eliminado en este cambio es la experiencia auténticamente "multicultural" a la que apunta el sentido del título original, la experiencia de darse cuenta de que la propia tradición no es mejor que las que aparecen como excéntricas tradiciones ajenas, esa experiencia

formulada con elegancia por Descartes en su Discurso del método, donde escribió que durante sus viajes había visto que "no todos los que piensan de modo contrario al nuestro son por ello bárbaros y salvajes, sino que muchos hacen tanto o más uso que nosotros de la razón".[21] La ironía es que sea esta la dimensión que desaparece, precisamente en una era en la que la tolerancia multicultural ha sido elevada al rango de ideología oficial.

Reconstruyamos esta regresión ideológica paso a paso. La primera versión es malograda por su conclusión: en vez de morir quemado en la hoguera, como una leyenda, el héroe muere para reinscribir sus raíces en la comunidad perdida (la iglesia, la familia). La poderosa y perspicaz sospecha de la contingencia de nuestros fundamentos es por eso debilitada. El mensaje final ya no es el cambio de lugares o posiciones (somos ahora leyendas como los vampiros lo fueron para nosotros), cambio que torna palpable el abismo de nuestro desarraigo, sino nuestra irreductible adherencia a las raíces. La segunda versión complementa esta eliminación del tema de "la leyenda" al desplazar su interés hacia la sobrevivencia de la humanidad, hecha posible por la invención, a cargo del héroe, de una medicina contra la plaga. Este desplazamiento ubica la película en la tradición tópica de las "amenazas contra la humanidad y su superación en el último minuto". Sin embargo, como bono positivo, por lo menos obtenemos una dosis de anti-fundamentalismo liberal y cientificismo ilustrado, es decir, se rechaza la hermenéutica oscurantista de buscar un "sentido profundo" a la catástrofe. La versión más reciente clava el último clavo en el cajón al invertir las cosas y optar por el fundamentalismo religioso. Son de entrada indicativas las coordenadas geopolíticas de la historia: la oposición entre la desolada Nueva York y el eco-paraíso de Vermont, una "comunidad cercada" protegida por un muro con guardias de seguridad y, por si fuera poco, una comunidad a la que se incorporan los recién llegados del Sur fundamentalista luego de su paso por la Nueva York devastada… Un desplazamiento exactamente homólogo se produce respecto a la religión: el primer clímax ideológico del filme es el momento en que Neville, cual Job, duda (no hay Dios si tal catástrofe es posible), en contraposición a la confianza fundamentalista de Anna, segura de ser un instrumento de Dios, que la ha enviado a Vermont en una misión cuyo sentido no es todavía claro para ella. En los últimos momentos de la película, Neville se pasa de bando, se une a ella en

21 Nota de los trads. Usamos la traducción de Manuel García Morente.

la misma perspectiva fundamentalista y asume una identificación cristológica: ella fue enviada para que él le entregue el suero que será transportado a Vermont. Sus pecaminosas dudas son así abolidas y alcanzamos el exacto opuesto de la premisa del libro original: Neville es una leyenda, pero una leyenda para esa nueva humanidad hecha posible por su invención y su sacrificio…

Cuando incluso un producto del Hollywood supuestamente liberal exhibe la más abierta regresión ideológica, ¿son necesarias más pruebas de que la ideología está vivita y coleando en nuestro mundo post-ideológico? Por eso no debería sorprendernos encontrar ideología pura en lo que parece ser Hollywood en su mayor inocencia: las grandes producciones de dibujos animados. "La verdad tiene la estructura de la ficción": ¿hay mejor prueba de esta tesis que esos dibujos animados en los que la verdad sobre el orden social existente es ofrecida de una manera directa, que nunca podría ser usada por el cine narrativo con actores "reales"? Recuérdese la imagen de la sociedad que derivamos de esos violentos dibujos animados en los que animales pelean: despiadada lucha por la sobrevivencia, ataques y trampas brutales, explotación de los otros, los "imbéciles": si la misma historia fuera contada en un largometraje con actores "reales", ese largometraje sería sin duda desechado o censurado por su extremo y absurdo pesimismo. Kung Fu Panda (2008, de John Stevenson y Mark Osborne), el último éxito animado de la compañía Dreamworks, hace lo propio en relación a la manera en que las creencias funcionan en nuestra sociedad cínica: la película es ideología de una pureza ya vergonzosa. Kung Fu Panda oscila continuamente entre dos extremos: una serena sabiduría y su socavamiento, cínico y de sentido común, a través de referencias a necesidades y temores comunes, cotidianos. Pero ¿se oponen realmente estos dos niveles (sabiduría vs. sentido común cotidiano)? No son estas las dos caras de una sola y única actitud? Lo que las une es su rechazo o expulsión del objet a, del sublime objeto de la adhesión pasional: en Kung Fu Panda sólo existen objetos y necesidades comunes y cotidianos, además del vacío detrás de ellos; todo el resto es ilusión. Por eso el filme es asexuado: no hay ni sexo ni atracción sexual alguna en él pues su economía del deseo es la pre-edípica oral-anal (y, a propósito de esto, el nombre del héroe, Po, es un término común para "culo" en alemán). Po es un gordo común y torpe Y, al mismo tiempo, un héroe del Kung Fu, el nuevo Maestro: el tercero excluido en esta coincidencia de opuestos es la sexualidad.

¿Dónde, entonces, reside la ideología del filme? Retornemos a su fórmula clave: “No hay un ingrediente especial. Es sólo tú. Para hacer de algo, algo especial sólo tienes que creer que es especial”. Esta fórmula da cuenta de la denegación fetichista en toda su pureza. Su mensaje es este: “SÉ muy bien que no hay ingrediente especial, pero sin embargo CREO en él (y actúo de acuerdo a esa creencia)”. La denuncia cínica (a nivel del conocimiento racional) es contrarrestada por un llamado a la creencia “irracional”: esta es la más elemental fórmula del funcionamiento de la ideología, hoy.

CAPÍTULO VI

Notas hacia una definición de la cultura comunista

Existen dos figuras opuestas de la idiotez en nuestras vidas. La primera es la del sujeto (ocasionalmente) hiperinteligente que "no capta", que sólo entiende la situación "lógicamente" sin percibir el conjunto de sus reglas contextuales. Digamos: cuando estuve en Nueva York por primera vez, un mesero en un café me preguntó: "¿Cómo está?" Malinterpretando esta frase como una verdadera pregunta, le respondí seriamente ("Estoy cansado, tengo jetlag…), y me miró como si fuera un completo idiota… Un caso ejemplar de esta idiotez fue Alan Turing, un hombre de inteligencia extraordinaria, pero un proto-psicótico incapaz de convocar en su ayuda reglas contextuales implícitas. En la literatura, no se puede evitar recordar al buen soldado de Jaroslav Hasek, Schwejk que, cuando ve a los soldados que disparan desde sus trincheras a sus enemigos, corre al frente de las trincheras y empieza a gritar: "¡Dejen de disparar, hay gente al otro lado!" El modelo arquetípico de esta idiotez es, por supuesto, el niño inocente del cuento de Andersen que públicamente exclama que el emperador está desnudo: demuestra así no darse cuenta de que, en palabras de Alphonse Allais, todos estamos desnudos bajo nuestra ropa.

La segunda es la idiotez opuesta, la de aquellos que se identifican plenamente con el sentido común, los que están plenamente del lado del "gran Otro" de las apariencias. De la larga serie de figuras de este tipo de estupidez –serie que se abre con el Coro de la tragedia griega, que cumple la función de la risa o llanto pregrabados y que acompaña

la acción comentándola con alguna perla de sabiduría–, se debería al menos mencionar al compañero y ayudante "estúpido", rebosante de sentido común, de los grandes detectives: el Watson de Sherlock Holmes, el Hastings de Hercule Poirot… Esas figuras están ahí no sólo como contraste que hace aún más evidente la grandeza del detective, sino que son imprescindibles. No en vano, en una de las novelas, Poirot le dice a Hastings que es indispensable para su trabajo detectivesco: inmerso en el sentido común, Hastings reacciona a la escena del crimen de la manera en que el asesino –que quiere borrar los rastros de su acto criminal– espera que el público reaccione. Sólo de esa forma, al incluir en su análisis la reacción esperada del "gran Otro" del sentido común, puede el detective resolver el crimen. Pues bien: la grandeza de Kafka reside (entre otras cosas) en su habilidad única para presentar la primera figura de la idiotez como si fuera la segunda, es decir, como algo totalmente normal y convencional (recuerden los razonamientos extravagantemente "idiotas" de ese largo debate entre el cura y Josef K que sigue a la parábola sobre la puerta de la Ley).

"Josefina la cantora, o el pueblo de los ratones"[22] es el último relato de Franz Kafka. Lo escribió poco antes de su muerte: podría ser considerado su testamento, su última palabra (mientras lo escribía, sabía que se estaba muriendo). ¿Es por eso "Josefina" la alegoría del destino de Kafka-el-artista? Sí y no: cuando Kafka escribió el relato, ya había perdido la voz por una inflamación en la garganta (no tenía, además, como Freud, ninguna sensibilidad para la música). Aún más importante: si hacia el final del relato Josefina desaparece, Kafka mismo QUERÍA desaparecer, borrar todo rastro después de su muerte (recuerden que le pide a Max Brod quemar sus manuscritos). Pero la verdadera sorpresa es que lo que encontramos en el relato no es la previsible angustia existencial mezclada con un poco de erotismo: obtenemos en cambio la simple historia de Josefina, una ratona cantante, y su relación con la gente-ratón (en inglés, la traducción del alemán Volk [pueblo] como "Folk" convoca una injustificada dimensión populista). Aunque Josefina es muy admirada, el narrador (un "yo" anónimo) pone en duda la calidad de su canto:

¿Y es arte en verdad o siquiera canto? ¿No es tal vez chillido?

---

22 Nota de los trads. El autor usa, en sus citas de este relato de Kafka, la traducción al inglés de Willa y Edwin Muir, disponible en: http://www.fortunecity.com/victorian/vermeer/287/josephine.htm. Aquí citamos la traducción al castellano, ya clásica, de Juan Rodolfo Wilcock. Se la puede encontrar en varios sitios de la internet y ediciones de amplia circulación como la Antología de la literatura fantástica preparada por Jorge Luis Borges, Silvina Ocampo y Adolfo Bioy Casares (múltiples ediciones).

Por cierto, todos sabemos chillar; es nuestra peculiar expresión vital y no una habilidad artística. Muchos de nosotros chillamos sin darnos cuenta, sin saber siquiera que chillar es una de nuestras características. Si la verdad fuera que Josefina no canta sino chilla, o apenas sobrepasa nuestro común chillido (quizá no alcance su fuerza a la de cualquier trabajador que silba todo el día además de su trabajo), si todo esto, repito, fuera cierto, se refutaría así lo que Josefina presenta como su arte, pero entonces habría que resolver el enigma de su gran efecto.

En palabras del narrador, "su chillar no es chillido"[23], una frase que no puede sino recordar el título del famoso cuadro de Magritte: uno se puede imaginar un cuadro que muestre a Josefina chillando, con el título: "Esto no es chillar". El primer tema importante de la historia es el enigma de la voz de Josefina: si no hay nada especial en ella, ¿por qué despierta tanta admiración? ¿Qué es "en su voz más que la voz misma"? Como Mladen Dolar ya ha observado, su chillido sin sentido (una canción carente de sentido, i.e., reducida a objeto-voz) funciona como el urinoir de Marcel Duchamp: no es un objeto de arte por ninguna de sus propiedades materiales inherentes, sino porque ella, Josefina, ocupa el lugar o posición del artista. En sí misma, es exactamente igual a todos los miembros "comunes y corrientes" del pueblo. Cantar es aquí el "arte de la diferencia mínima": lo que distingue su voz de las voces de otros es una diferencia de naturaleza puramente formal[24]. En otras palabras, Josefina es una marca puramente diferencial: no ofrece a su público –el pueblo– ningún contenido espiritual; lo que ofrece es la producción de la diferencia entre el mero "silencio" de la gente y ese silencio "en tanto tal", es decir, marcado como silencio por su oposición al canto de ella. ¿Por qué entonces, si la voz de Josefina es igual a la de otros, la necesitan tanto, por qué la gente se reúne para oírla cantar? Su chillido-canto es un puro pretexto y, en última instancia, la gente se reúne para reunirse:

Ya que chillar es uno de nuestros hábitos inconscientes podría suponerse que también chilla el auditorio de Josefina. Nos sentimos satisfechos por su arte, y chillamos cuando estamos satisfechos, pero su auditorio no chilla, está mudo,

---

[23] *Nota de los trads. Puesto que Žižek construye su argumentación a partir de esta frase de la traducción inglesa de Willa and Edwin Muir, traducimos esa traducción de Kafka. Juan Rodolfo Wilcock traduce, en cambio: "ante ella se sabe que lo que chilla no es chillido".*

[24] Ver el capítulo 7 de Mladen Dolar, A Voice and Nothing More, Cambridge: MIT Press, 2006. [Traducción al castellano: Una voz y nada más, Buenos Aires: Manantial, 2007].

calla como si participara de la ansiada paz de la que nuestro chillar nos aparta. ¿Nos extasía su canto o el solemne silencio que rodea su débil voz?

La última línea repite la clave del relato: lo que importa no es su voz como tal, sino el "solemne silencio", el momento de paz y de olvido del trabajo, que (el escuchar) su voz les otorga. El contenido socio-político deviene aquí relevante: los ratones viven una vida dura y tensa, difícil de soportar, su existencia es siempre una existencia precaria y amenazada, pero el mismo carácter precario de los chillidos de Josefina representa o alegoriza esa precariedad de la vida del pueblo de ratones:

Nuestra vida es muy inquieta: cada día nos trae sorpresas, temores, esperanzas, sustos; sería imposible soportarla sin el apoyo de los camaradas, pero aun así es muy difícil. A veces, miles de espaldas tambalean bajo una carga destinada a uno solo... Este chillido que se eleva sobre el obligado silencio general, es casi un mensaje del pueblo al individuo. El tenue chillar de Josefina, en medio de las graves decisiones, es casi como la miserable existencia de nuestro pueblo en medio del tumulto enemigo. Josefina se afirma y se abre camino hasta nosotros. Reconforta pensar que se afirma esa ninguna voz, esa ninguna destreza.

Josefina "es así el vehículo de la autoafirmación de la colectividad: devuelve el reflejo de su identidad colectiva"; es necesitada porque "sólo la intervención del arte y del tema del 'gran artista' podrían hacer posible la comprensión del anonimato esencial de la gente, gente que no tiene apego hacia el arte y ninguna reverencia por el artista".[25] En otras palabras, Josefina "hace que [la gente] se reúna en silencio: ¿sería posible esto sin ella? Ella constituye el elemento de exterioridad necesario para que la inmanencia llegue a ser."[26] Esto nos acerca a la lógica de la excepción constitutiva del orden de la universalidad: Josefina es el Uno heterogéneo a través del cual el Todo homogéneo de la gente es postulado (se percibe a sí mismo) como tal. Aquí vemos, sin embargo, por qué la comunidad de ratones no es una comunidad jerárquica con un Amo, sino una comunidad "Comunista" radicalmente igualitaria: Josefina no es venerada en tanto

25 Fredric Jameson, The Seeds of Time, New York: Columbia University Press, 1994, p. 125. [Traducción al castellano: Las semillas del tiempo, Madrid: Trotta, 2000

26 Íd., Ibíd., p. 125.

Ama o Genio carismática: su público sabe perfectamente que es sólo una más del grupo. La lógica no es ni siquiera la del Líder que, desde una posición excepcional, establece y garantiza la igualdad de sus súbditos (que son iguales en tanto comparten su identificación con el Líder): la misma Josefina tiene que desechar su posición especial en esa igualdad. Así llegamos al centro de la historia de Kafka, a la detallada y muchas veces cómica descripción de la manera en que Josefina y su público, el pueblo, se relacionan. Precisamente porque la gente está consciente de que la sola función de Josefina es reunirlos, la tratan con indiferencia igualitaria; cuando ella "exige privilegios especiales (ser eximida de las labores físicas) en compensación por su trabajo o como un reconocimiento a su distinción y su irremplazable servicio a la comunidad"[27], no se le concede ninguno:

> *Desde hace mucho, quizá desde el principio de su carrera, Josefina lucha por que no la obliguen a trabajar, deberían eximirla, por lo tanto, de toda preocupación económica. Un entusiasta fácil –entre nosotros hubo algunos– podría pensar que el sólo hecho de formular pretensión semejante, la justifica. Pero así no lo entiende nuestro pueblo y rechaza con calma la pretensión de la cantora. Tampoco se esfuerza mucho en refutar los fundamentos de la demanda de Josefina; por ejemplo, hace notar que los esfuerzos del trabajo dañan la voz, que el trabajo la priva de toda posibilidad de descansar después del canto y de fortalecerse para la próxima función, que en esa forma se agota por completo y no puede alcanzar su capacidad máxima. El pueblo la escucha y pasa a otro asunto. Este pueblo, tan fácil de conmover, sabe también mostrarse insensible. El rechazo es a veces tan terminante que la misma Josefina se sorprende y parece entrar en razón. Entonces trabaja como es debido, canta lo mejor que puede. Pero luego vuelve a la carga.*

Es por eso que, cuando Josefina desaparece, convencida, en un gesto narcisista, de que su ausencia hará que la gente la extrañe (como un niño que, al no sentirse lo suficientemente querido, escapa de casa con la esperanza de que sus padres lo extrañen y lo busquen desesperadamente), i.e., imaginándose que llorarán su pérdida, se equivoca totalmente en la compresión de su lugar, de su posición:

> *Josefina es un episodio en la historia eterna de nuestro*

[27] Íd., Ibíd., p. 126.

pueblo, y este pueblo superará la pérdida. No nos será fácil; ¿cómo serán posibles las asambleas en completo silencio? Pero, ¿no eran silenciosas también con Josefina? ¿Era su chillar efectivo, notablemente más fuerte y vivaz de lo que será en el recuerdo? ¿Acaso, en vida, era más que un mero recuerdo? ¿O habremos enaltecido el canto de Josefina porque era imperdible?

Quizá nosotros no perdamos mucho; pero Josefina, redimida de los afanes terrestres, a los que, según ella, están predestinados los elegidos, se perderá jubilosa entre la innumerable multitud de los seres de nuestro pueblo, y pronto, ya que no nos interesa la historia, entrará como todos sus hermanos, en la exaltada liberación del olvido.

Fredric Jameson no se equivoca cuando lee "Josefina" como la utopía socio-política de Kafka, como su visión de una sociedad comunista radicalmente igualitaria; con la única salvedad de que Kafka, para quien los humanos estaban para siempre marcados por la culpa del Superego, sólo fue capaz de imaginarse una sociedad utópica entre animales. Se debería resistir la tentación de proyectar cualquier tipo de tragedia en la desaparición final y la muerte de Josefina: el texto se encarga de precisar que, después de su muerte, Josefina "se perderá jubilosa entre la innumerable multitud de los seres de nuestro pueblo" (el énfasis es mío):

[Este] es tal vez el momento culminante del relato de Kafka: en ninguna otra parte la fría indiferencia de la utopía de la democracia es tan sorprendentemente revelada (pero revelada por medio de nada, de ninguna reacción) como en el rechazo de la gente a otorgarle esta forma diferenciación individual.[...] En tanto Josefina provoca la revelación de la esencia del pueblo, también desencadena la aparición de la indiferencia esencial de lo anónimo, de lo radicalmente democrático. [...] La utopía es precisamente la altura desde la cual, para esta especie, se produce el olvido radical de sí misma[...], el anonimato como una fuerza intensamente positiva, como el hecho fundamental de vida de la comunidad democrática; y es este anonimato el que, en nuestro mundo no o pre-utópico, recibe el nombre y la

[28] Íd., Ibíd., pp. 126-128.

caracterización de la muerte."[28]

Nótese que Josefina es tratada como una celebridad, pero no es fetichizada: sus admiradores están conscientes de que no hay nada especial en ella, de que es sólo una más. Para parafrasear a Marx, ella piensa que la gente la admira porque es una artista, pero en realidad ella es una artista sólo porque la gente la trata como tal. Aquí tenemos un ejemplo de cómo, en una sociedad comunista, el Significante Maestro es todavía operativo, pero ya despojado de sus efectos fetichistas: la plena confianza de Josefina en sí misma es percibida por la gente como un inofensivo y más bien ridículo narcisismo que debería, con delicadeza pero con ironía, ser tolerado y sostenido. Así es como los artistas deberían ser tratados en una sociedad comunista: elogiados y halagados, pero sin que se les otorgue el disfrute de ningún privilegio material (ser eximidos del trabajo o beneficiados con una ración especial de comida). En una carta a Joseph Weydemeyer del 16 de junio de 1852, Marx aconseja a su amigo sobre cómo manejar a Ferdinand Freiligrath, un poeta comunista:

> *Escríbele a Freiligrath una carta cordial. No tienes que ser muy moderado con los cumplidos, porque todos los poetas, aun los mejores, son plus au moins courtisanes y il faut les cajoler, pour les faire chanter. Nuestro F es el hombre más afable y sencillo en su vida privada, que esconde bajo su real bonhomie, un esprit tres fin et tres tailleur; su emoción es "sincera" y no lo hace ni "incondicional" ni "supersticioso". Es un genuino revolucionario y un hombre honesto a cabalidad –y esto puede ser dicho de pocos hombres. Sin embargo, no importa qué tipo de homme sea, el poeta necesita de halagos y admiración. Creo que el género mismo lo requiere. Te digo todo esto simplemente para señalar que en tu correspondencia con Freiligrath no deberías olvidar la diferencia entre el "poeta" y el "crítico".*

¿No se puede decir lo mismo de la pobre Josefina? No importa el tipo de femme que sea, el artista necesita elogios y admiración, el género mismo lo requiere… De hecho, para ponerlo en los buenos y viejos términos estalinistas: Josefina, la artista del pueblo en la República Soviética de Ratones… Entonces, ¿qué rostro tendría una cultura comunista, cómo se vería?

La primera lección de la "Josefina" de Kafka es que tenemos que apoyar una inmersión desvergonzadamente intensa en el cuerpo

social, una representación ritual social compartida que pondría a todos los buenos y viejos liberales en un estado de conmoción y asombro por su intensidad "totalitaria"; algo que Wagner buscaba con esas grandes escenas rituales al final de los Actos I y II de Parsifal. Como en el caso de Parsifal, los grandes conciertos del grupo Rammstein (por ejemplo, el del coliseo de Nimes el 23 de julio de 2005) deberían ser llamados *Buehnenweihfestspiel* [drama de consagración], representación sagrada que no es sino un "vehículo de la autoafirmación colectiva".[29] Todo prejuicio individualista liberal debe entonces caer: sí, cada individuo debería entregarse a una completa inmersión en la multitud, debería abandonar, gozoso, su individualidad crítica: la pasión obliteraría la razón, la gente seguiría los ritmos y las órdenes de los líderes en el escenario, la atmósfera sería plenamente pagana, en una inextricable mezcla de lo sagrado y lo obsceno, etc. Pero esta misma sobre-identificación con síntomas "totalitarios" suspendería así su articulación a un espacio ideológico verdaderamente "totalitario".

Tomemos un desvío cinematográfico. Una de las mejores formas de identificar a un seudointelectual semieducado es observar su reacción a una conocida escena de Cabaret de Bob Fosse: en un hospedaje rural, la cámara nos muestra, en primer plano, el rostro de un joven rubio; empieza a cantar sobre la naturaleza que despierta gradualmente, sobre el trino de las aves, etc. La cámara se mueve hacia sus dos amigos, una chica y un chico, que se unen a él en el canto; luego, todos los hospedados en el hotelito se suman al canto general, más y más apasionado: la letra de la canción declara que la patria debería también despertar. Finalmente, notamos en el brazo del cantante principal la banda con una esvástica. La reacción seudointelectual a esta escena sería la siguiente: "Sólo ahora, al ver esta escena, entiendo lo que era el nazismo, cómo logró apoderarse de los alemanes". La idea subyacente es que el crudo impacto emocional de la canción explica el fuerte atractivo del nazismo y nos ayuda a entender, mucho más que un estudio de la ideología nazi, cómo funcionaba el nazismo en los hechos. Deberíamos oponernos, claramente, a esta lectura, pues no sólo es el prototipo mismo del liberalismo ideológico, sino una lectura equivocada: esas performances masivas no sólo no son inherentemente fascistas, sino que incluso no son ni siquiera "neutras", es decir, susceptibles de ser apropiadas por la Izquierda o la Derecha. Fue el nazismo el que las expropió, luego de robarlas del movimiento obrero, lugar de su verdadero origen. Ninguno de los elementos "proto-fascistas" es fascista per se; lo que los hace fascistas es su articulación específica: o, para

29 Íd., Ibíd., p. 125

ponerlo en términos de Stephen Jay Gould, todos esos elementos son "ex-aptados" (readaptados) por el fascismo. En otras palabras, no hay fascismo avant la lettre porque es la Letra misma (la nominación) la que construye el fascismo a partir de ese conjunto de elementos.

Volvamos a la canción de Cabaret: no hay nada "inherentemente fascista" o "proto-fascista" en ella. Se puede imaginar la misma canción con una letra ligeramente diferente que celebre el despertar de la clase obrera del sueño de su esclavitud, es decir, como un canto de batalla comunista. Porque la pasión que encarna la canción es lo que Badiou llamaría lo Real innombrable, el fundamento libidinal neutro que puede ser apropiado por diferentes ideologías. (De manera parecida, Sergei Eisenstein intentó aislar la economía libidinal de las meditaciones de Ignacio de Loyola que pueden ser apropiadas por la propaganda comunista: el sublime entusiasmo por el Santo Grial y el entusiasmo de los agricultores de los koljós por la nueva máquina que convierte la leche en mantequilla son entusiasmos alimentados por exactamente la misma "pasión"). Los viejos "libertarios" de izquierda perciben el goce como un poder emancipatorio: todo poder opresivo depende de la represión libidinal y, por eso, el primer acto de liberación es dejar en libertad la libido. Los viejos izquierdistas puritanos sospechan, en cambio, de todo goce: para ellos, es una decadente fuerza de corrupción, un instrumento de los poderosos para mantenernos en nuestro lugar, así que el primer acto de liberación es deshacernos de los hechizos del goce. La tercera posición es la de Badiou: jouissance es el "infinito" innombrable, una sustancia neutral que puede ser instrumentalizada de varias maneras.

En esta era de permisividad hedonista como ideología dominante, ha llegado el momento de que la Izquierda re(apropie) la disciplina y el espíritu de sacrificio: no hay nada inherentemente fascista en estos valores. Para citar a Badiou: "Necesitamos una disciplina popular. Incluso diría […] que 'aquellos que no tienen nada tienen su disciplina propia'. Los pobres, esos sin medios financieros o militares, sin poder, todo lo que tienen es su disciplina, su capacidad de actuar juntos. Y esta disciplina es ya una forma de organización".[30] La verdadera poesía también exige gran disciplina: no es casual que tres de los grandes poetas del siglo XX (para ser exactos, dos poetas y un escritor) fueran empleados bancarios y agentes de seguros: Franz Kafka, T.S. Eliot, Wallace Stevens. Necesitaban

[30] Filippo Del Lucchese y Jason Smith, "We Need a Popular Discipline": Contemporary Politics and the Crisis of the Negative. Entrevista a Alain Badiou, Los Ángeles, 2-7-2007. (Citamos el manuscrito de esta entrevista). [La entrevista está disponible en: http://www.lacan.com/baddiscipline.html].

la disciplina de trabajar con dinero no sólo para contrarrestar las licencias de la poesía, sino como un instrumento para conferirle orden al flujo mismo de la inspiración poética. El arte de la poesía es una constante lucha contra su propia fuente: el arte de la poesía radica en la manera en que contenemos el flujo de la inspiración poética. Por eso, para continuar con la metáfora bancaria, no hay nada de liberador en recibir y comprender el mensaje de un poema: es más bien como recibir el mensaje (una carta) de las autoridades de impuestos que nos informa cuál es nuestra situación en relación a nuestra deuda con el gran Otro.

Y aquí viene la sorpresa: la disolución de la "individualidad crítica" en la colectividad disciplinada no conduce a ninguna suerte de uniformidad dionisiaca: más bien limpia el terreno y lo abre para auténticas idiosincrasias. Con precisión, lo que esa apasionada inmersión suspende no es, en principio, el "Yo racional" sino el reino y dominio del instinto de supervivencia (la auto-preservación), aquel en el que se basan, como Adorno sabía muy bien, nuestros egos racionales normales:

> *Las especulaciones en torno a las consecuencias de tal eliminación general de la necesidad de un instinto de supervivencia (eliminación que es, entonces, lo que en general llamamos Utopía) nos conducen mucho más allá de los límites –de la vida social y el estilo de clase– del mundo de Adorno (o de nuestro mundo) y nos acercan a una Utopía de desadaptados y raros en la que las exigencias de la uniformización y conformidad han sido eliminadas y en la que los seres humanos crecen salvajes como plantas en un estado natural […]. Ya libres de las restricciones impuestas por la que ahora es una sociabilidad opresiva, nos convertimos en los neuróticos, compulsivos, obsesivos, paranoicos y esquizofrénicos que nuestra sociedad considera enfermos pero que, en un mundo de libertad verdadera, son la fauna y flora de "la naturaleza humana" misma.*[31]

Existe, por supuesto, un tercer y crucial elemento –estructuralmente predominante– de una cultura comunista: el frío espacio universal del pensamiento racional. (Badiou tiene razón al insistir en que, al nivel más

[31] Jameson, ob. cit., p. 99.

elemental, el pensamiento como tal, y en contraste con la fabulación mítico-poética, es comunista, pues su práctica postula el axioma de una igualdad incondicional). Juntos, estos tres elementos forman una triada hegeliana de lo Universal, lo Particular y lo Individual (pensamiento universal, inmersión ritual en la sustancia social particular, idiosincrasia individual), triada en la que cada elemento permite mantener separados a los dos restantes: el pensamiento universal impide que las idiosincrasias individuales queden atrapadas en la sustancia social (a cada cual sus manías: puedes, si quieres, mezclar vino tinto con Coca-cola, puedes coger siempre y cuando estés apoyado en una estufa caliente, puedes preferir Virgina Woolf a Daphne du Maurier –que es, a propósito, mucho mejor escritora que Woolf–: escoge lo que quieras); las idiosincrasias personales impiden que la sustancia social colonice el pensamiento universal; la sustancia social evita que el pensamiento universal se convierta en una expresión abstracta de la idiosincrasia personal.

Para Jameson, un ejemplo de esta comunidad utópica es la novela Chevengur de Andrei Platonov. La singular obra de Platonov es, de hecho, crucial para entender correctamente "el oscuro desastre" del estalinismo. Sus dos grandes novelas de fines de la década del veinte (Chevengur y, sobre todo, La excavación) usualmente son interpretadas como un retrato crítico de la utopía estalinista y sus consecuencias desastrosas. Sin embargo, la utopía que Platonov escenifica en estas dos obras no es la del comunismo estalinista, sino la utopía gnóstico-materialista contra la cual el estalinismo "maduro" reaccionó a principios de la década del treinta. Los motivos dualista-gnósticos son dominantes en ella: la sexualidad y el entero universo corporal de la generación/corrupción son percibidos en tanto una odiada prisión a ser superada por la construcción científica de un nuevo cuerpo inmortal, asexuado y etéreo. (Por eso mismo, la distopía Nosotros de Zamyatin tampoco es un retrato crítico del potencial totalitario del estalinismo, sino la extrapolación de la tendencia gnóstico-materialista de la revolucionaria década del veinte, y contra la cual, precisamente, el estalinismo reaccionó. En este sentido, Althusser ni se equivocaba ni intentaba construir una paradoja barata cuando insistía en que el estalinismo era una forma de humanismo: su contrarrevolución cultural fue una reacción humanista en contra del post-humanismo gnóstico-materialista "extremista" de los años veinte). Deberíamos también tener en cuenta que Lenin se opuso desde el principio a esta orientación gnóstica-utópica (que atrajo, entre otros, a Trotsky y Gorky) y su postulación de un atajo

hacia la nueva Cultura Proletaria o el Hombre Nuevo. No obstante, se debería percibir este registro gnóstico-utópico como una especie de "síntoma" del leninismo, como una manifestación de lo que hizo fracasar la revolución, como semilla de su posterior "oscuro desastre". Es decir, que la cuestión que se debe plantear aquí es la siguiente: ¿es el universo utópico retratado por Platonov la extrapolación de la lógica inmanente de la revolución comunista o la extrapolación de la lógica que subyace la actividad de aquellos que precisamente fracasan al no seguir el guión de una revolución comunista "normal", aquellos que adoptan un atajo milenarista destinado al fracaso? ¿Cuál es la relación de la Idea de una revolución comunista con la Idea milenarista de la realización instantánea de la utopía? Y más allá: ¿pueden ser estas dos opciones claramente distinguidas? ¿Hubo alguna vez una "verdadera" revolución comunista, una revolución "madura"? Y, si no, ¿qué significa esto para el concepto mismo de una revolución comunista?

Platonov mantuvo un permanente diálogo con este núcleo utópico pre-estalinista; por eso su íntima relación de amor-odio con la realidad soviética tenía que ver con el renovado gesto utópico del primer plan quinquenal; después de eso, con el ascenso del Alto Estalinismo y su contrarrevolución cultural, las coordenadas del diálogo cambiaron. En tanto el estalinismo era anti-utópico, el giro de Platonov hacia una escritura social-realista en los años treinta no puede ser desechada como un mero acto de acomodación externo desencadenado por una fuerte opresión y censura: fue más bien un inmanente relajamiento de tensiones, e incluso, hasta cierto punto, una señal de sincera proximidad. El estalinismo tardío tuvo a otros críticos inmanentes (Grossman, Shalamov, Solzhenytsin, etc.), que no sólo sostuvieron con él un "íntimo diálogo", sino que compartieron algunas de sus premisas subyacentes (Lukacs observó que Un día en la vida de Iván Denisovich de Solzhenytsin cumplía todos los requisitos del realismo socialista).

Es por todo esto que Platonov fue siempre una ambigua vergüenza para disidentes posteriores. El texto clave de su período "real-socialista" es la novela corta El alma (1935): aunque el grupo utópico típicamente platonoviano está todavía presente –la "nación", una comunidad de marginales del desierto que han perdido la voluntad de vivir–, las coordenadas han cambiado por completo. El héroe es ahora un educador estalinista que ha estudiado en Moscú y que regresa al desierto para traer a la "nación" el progreso científico y cultural y, de esa manera, restaurar su voluntad de vivir. (Platonov, por

supuesto, permanece fiel a su ambigüedad: al final de la novela, el héroe tiene que aceptar que no puede enseñarles nada a otros). Este desplazamiento es señalado por el rol radicalmente diferente de la sexualidad: para el Platonov de los años veinte, la sexualidad era el anti-utópico y "sucio" poder de la inercia, mientras que, aquí, es rehabilitada en tanto el camino privilegiado hacia la madurez espiritual: aunque fracase como educador, el héroe encuentra consuelo en el amor sexual, casi como si la "nación" fuera convertida en telón de fondo de la creación de la pareja sexual.

Pero ¿no encontramos, más cerca de nuestra cultura contemporánea, el mismo tema de la comunidad alternativa de bichos raros en muy populares filmes y series de TV de ciencia ficción (Héroes, X-Men y, en un nivel mucho más bajo de calidad, La liga de los caballeros extraordinarios), en los que un grupo de bichos raros forma un nuevo colectivo, aunque la diferencia radica en que sobresalen no por su "anormalidad" psíquica sino por sus extraordinarias habilidades psíquico-físicas?[32] El modelo y origen insuperado de este motivo recurrente sigue siendo *Más que humano [More Than Human]* (1953) de Theodore Sturgeon, que cuenta la historia del encuentro de seis personas extraordinarias que pueden mezclar y conectar ["blesh": "coengranar"][33] sus habilidades y, de esa forma, actuar como un solo organismo y alcanzar el Homo Gestalt, el próximo paso de la evolución humana.

En la primera sección de la novela, "El fabuloso idiota", nace la Gestalt y sus componentes son reunidos por primera vez: Lone, un joven mentalmente defectuoso con un poderoso don telepático; Janie, una niña con habilidades telekinéticas; Bonnie y Beanie, gemelas que no pueden hablar pero sí teletransportar sus cuerpos a voluntad; y Baby, un niño de tres años con un profundo retardo mental que no le impide poseer un cerebro que funciona como una computadora. Cada uno de estos individuos desadaptados y minusválidos es incapaz de funcionar por su cuenta, pero juntos se suman en un ser completo: como Baby le dice a

---

[32] Chitral, una pequeña comunidad en el extremo norte de Pakistán, tiene en su pueblo una "casa de menstruación" separada, a la que las mujeres van para retirarse durante sus periodos menstruales; aunque una costumbre opresiva, podemos también imaginarla como la creación de una especie de "territorio liberado": puesto que se les prohíbe a los hombres el ingreso a esta casa, las mujeres pueden organizar en ella su propio espacio y conversar libremente. ¿No es esta "casa de menstruación" modelo de un colectivo comunista sustraído del espacio público oficial? ¿Y si un dramaturgo fuera a escribir una obra teatral sobre las conversaciones que ocurren en esta casa?

[33] Nota de los trads. La traducción al castellano de la novela de Sturgeon (de Jolé Valdivieso, Buenos Aires: Minotauro, 1968) es defectuosa. Intenta, con poca suerte, dar con equivalentes de algunos neologismos del original. Por ejemplo, "blesh" –que combina las palabras "blend" (mezclar) y "mesh" (red o enredar)– provoca en el traductor el desafortunado "coengranar". En la novela, "blesh" significa la acción de mezclarse en el acto de conectarse, por lo que preferimos el circunloquio "mezclar y conectar".

Janie, "el 'yo' somos todos nosotros".

En la segunda sección, "Baby es tres", la Gestalt crece, sale al mundo exterior y encara los desafíos de la sobrevivencia. Pasan varios años: Lone, la "cabeza" del cuerpo Gestalt, está muerto y ha sido reemplazado por Gerry, un pilluelo callejero, víctima del abuso, consumido por la rabia y el odio. Limitados antes por la escasa capacidad mental de Lone, ahora la Gestalt está limitada por la vacuidad moral de Gerry. Esa falta de escrúpulos sirve a la Gestalt, sin embargo, puesto que Gerry está dispuesto a todo para preservarla. En la última sección, "Moralidad", la Gestalt madura y completa su evolución hacia un ser plenamente realizado. Pasan más años: ahora la narrativa avanza desde el punto de vista de Hip, un joven que ha sido sometido por Gerry a un cruel experimento y a quien Janie, que se rebela, decide rescatar. Gerry ataca a Hip: lo conduce a una crisis mental y a la amnesia, pero Hip confronta a Gerry y se convierte en la última pieza de la Gestalt, su conciencia. Hip resulta ser el único elemento faltante en la Gestalt, sin el cual ésta no puede dar el siguiente paso en su desarrollo.

Hay una serie de rasgos que impiden una lectura simplista, estilo "New Age", de esta trama. Primero, en contraste con el predominante miedo paranoico a que los "post-humanos" amenacen a los humanos, el Homo Gestalt de Sturgeon actúa a partir del deber moral de proteger al Homo Sapiens, que es de hecho la materia prima de la Gestalt. Segundo, los miembros individuales de la Gestalt no son reducidos a caricaturescos y despersonalizados seres perfectos cuya identidad es ahogada por la Gestalt –no hay aquí hormigas robóticas ciegamente cumpliendo con su función–: exhiben toda la pasión, agresividad, vulnerabilidad y debilidad de individuos reales y, de hecho, son más raros e "individualistas" que los humanos comunes y corrientes. El convertirse, juntos, en un nuevo Uno los libera y permite la explosión de sus peculiaridades. ¿No recuerda este extraño colectivo la vieja aserción de Marx de que, en una sociedad comunista, la libertad de todos se basará en la libertad de cada individuo? (Sturgeon y sus seguidores también ofrecen una nueva figura del Mal para el comunismo: el disidente que quiere usar sus poderes paranormales con fines destructivos). Sin embargo, deberíamos siempre tener en mente que esta proliferación irrestricta de las idiosincrasias sólo puede prosperar sobre la base de un ritual compartido. Lo cual nos regresa al Parsifal de Wagner, cuyo problema central es el de una ceremonia (ritual): ¿cómo es posible realizar un ritual en condiciones en las que no hay trascendencia

que lo garantice? ¿Como un espectáculo estético?

El enigma de Parsifal es este: ¿cuáles son los límites y contornos de una ceremonia? ¿Es la ceremonia solamente aquello que Amfortas no puede ejecutar? ¿O también es parte de la ceremonia el espectáculo de sus quejas y sus resistencias y su aceptación final de que tendrá que ejecutarla? En otras palabras, ¿no son acaso las dos grandes quejas de Amfortas actos intensamente ceremoniales, ritualizados? No es incluso la "inesperada" llegada de Parsifal para reemplazarlo (quien, no obstante, llega justo a tiempo, i.e., en el momento justo, cuando la tensión está en su punto más alto) parte del ritual? Y ¿no encontramos un ritual también en Tristan, en el gran dueto que ocupa la mayor parte del Acto II? La larga parte introductoria se demora en las divagaciones emocionales de la pareja y el verdadero ritual empieza con "So sterben wir um ungetrennt…" y su repentino giro a un modo declamatorio/declaratorio. Desde este momento, ya no son dos individuos los que cantan/hablan: un Otro ceremonial asume el control. Se debería siempre tener en mente este rasgo, que perturba la oposición entre los dominios del Día (las obligaciones simbólicas) y la Noche (la pasión infinita): el punto más alto de Lust, la inmersión en la Noche, es también intensamente ritualizado, adopta la forma de su opuesto, de un estilizado ritual.

Y ¿no es también el problema de una ceremonia (una liturgia) el de todo proceso revolucionario, desde la Revolución Francesa con sus espectáculos del pueblo hasta la Revolución de Octubre? ¿Por qué esta liturgia es necesaria? Precisamente por la precedencia que tiene el sin-sentido sobre el sentido: la liturgia es el marco simbólico en el que el grado cero del sentido es articulado. La experiencia-cero del sentido no es la experiencia de un sentido determinado, sino de la ausencia de sentido o, con mayor precisión, la frustrante experiencia de estar seguro de que algo tiene sentido, pero sin saber cuál es. Esta vaga presencia de un sentido no-específico es el sentido "como tal", el sentido puro: es primario, no secundario, i.e., todo sentido determinado es secundario, es un intento de llenar esa opresiva ausencia-presencia de la existencia (el-estar-ahí [that-ness]) del sentido despojado de especificidad, de esencia (de-lo-que-es [what-ness]).

Así es como deberíamos responder a aquellos que sin duda nos reprocharán que usemos "comunismo" como una palabra mágica,

un signo vacío cuyo único contenido no es la precisa visión positiva de una nueva sociedad, sino el signo ritualizado de pertenencia a una nueva comunidad iniciática: no hay ninguna oposición entre liturgia (ceremonia) y apertura histórica: lejos de ser un obstáculo para el cambio, la liturgia mantiene el espacio abierto para el cambio radical en tanto sostiene el sin-sentido significante que reclama nuevas invenciones del sentido (determinado).

Siguiendo esta línea de razonamiento, se podría interpretar El hombre de la cámara de Dziga Vertov (el gran oponente de Eisenstein) como un caso ejemplar de comunismo cinematográfico: la afirmación de la vida en su multiplicidad, inscrita a través de una especie de parataxis cinematográfica, la puesta lado a lado de una serie de actividades cotidianas –lavarse el pelo, envolver paquetes, tocar el piano, conectar cables telefónicos, bailar ballet– que establecen ecos mutuos a un nivel puramente formal, a través de la coincidencia de patrones (visuales u otros). Lo que hace comunista esta práctica cinematográfica es su afirmación subyacente de la radical "univocidad del ser": todas las manifestaciones del mundo que vemos en la película son igualadas, todas las jerarquías y oposiciones usuales entre ellas, incluso la oposición oficial comunista entre lo Viejo y lo Nuevo, todo esto es mágicamente suspendido (recuérdese que el título alternativo de la película de Eisenstein La línea general, filmada al mismo tiempo, fue precisamente Lo Viejo y lo Nuevo). El comunismo es presentado en la película de Vertov no tanto como una dura lucha en pos de una meta (la nueva sociedad del porvenir), con todas las paradojas pragmáticas que ello supone (la lucha por la nueva sociedad de libertad universal debería obedecer la más dura disciplina, etc.), sino como un hecho, una experiencia colectiva presente. En este espacio utópico de un "comunismo de ahora", la cámara que filma la película es una y otra vez mostrada directamente, no como la traumática inscripción de la mirada en la imagen, sino como una parte de la película que no requiere ser problematizada. No se produce aquí ninguna tensión entre el ojo y la mirada, no hay ninguna sospecha o necesidad de penetrar las engañosas superficies en busca de la verdad secreta o esencia, sólo vemos la sinfónica textura de la vida en toda su positiva diversidad. Es, en suma, una versión irónica de la primera ley de la dialéctica propuesta por Stalin: "Todo está conectado con todo".[34] La práctica

[34] Le debo esta referencia a Jacques Ranciere, "Cinematographic Vertigo", un manuscrito inédito.

de Vertov culmina en su *Sinfonía del Donbass–Entusiasmo* de 1931, su primer filme sonoro, en el que la dura realidad de la construcción de una gigantesca planta hidroeléctrica es "subsumida" en una intricada danza de motivos formales (visuales y auditivos). Se debe pagar, por supuesto, un precio por esto: el anverso de esa superficie sinfónica –la mirada estalinista que sospecha, siempre en busca de enemigos y saboteadores– regresa en pleno en Iván el Terrible de Eisenstein (como el inmenso ojo pintado en las torcidas paredes del Kremlin, como el ojo de Malyuta Skuratov, el fiel perro guardián de Iván)

Lo que explica la ceguera de Vertov es su participación en la versión tecno-gnóstica del comunismo, popular en la Unión Soviética de los años veinte: al pensar al hombre inferior a las máquinas ("Frente a la máquina, nos avergonzamos de la incapacidad del hombre de controlarse, pero ¿que otra conclusión es posible si encontramos las infalibles maneras de la electricidad más emocionantes que los desordenados afanes de la gente activa?"), creía que su concepto del "Cine-Ojo" ayudaría al hombre contemporáneo a evolucionar, de una criatura defectuosa, a una más alta, post-humana, una forma precisa de vida que excluiría la sexualidad. Esta limitación, sin embargo, no es razón para ignorar ecos de las texturas polifónicas de Vertov en directores posteriores: quizá hasta *Vidas cruzadas [Short Cuts]* de Robert Altman podría ser leída como una nueva versión de la práctica de Vertov. El universo de Altman es, de hecho, uno de esos encuentros contingentes entre una multitud de series, un universo en el que diferentes series se comunican y afectan mutuamente al nivel de lo que Altman mismo llamó una "realidad subliminal" (los roces y encuentros mecánicos, sin sentido, las intensidades impersonales que preceden el nivel del sentido social).[35] Por eso deberíamos resistir la tentación de reducir a Altman a la condición de un poeta de la alienación estadounidense, el retratista de la silenciosa desesperanza de la vida cotidiana: hay otro Altman, aquel del abrirse a los felices y gozosos encuentros contingentes. En la misma veta de la lectura de Kafka propuesta por Deleuze y Guattari –leen el universo kafkiano de la Ausencia del inaccesible y elusivo Centro trascendental (Castillo, Corte, Dios) como el de la Presencia de múltiples pasajes y transformaciones–, estamos tentados de leer la "desesperanza y ansiedad" de Altman como el engañoso anverso de una inmersión afirmativa en la multitud de intensidades subliminales: este es el comunismo de Altman, encarnado por la forma cinemática misma, y en

[35] Ver Robert T. Self, Robert Altman's Subliminal Reality, Minneapolis: Minnesota University Press, 2002.

contraposición a la deprimente realidad social retratada.

Altman nos conduce a otro rasgo clave de la cultura comunista: la intimidad colectiva propiamente comunista, tipificada en su mejor expresión en las composiciones para piano de Eric Satie. ¿Se puede imaginar un mayor contraste que el que enfrenta las piezas para piano suavemente melancólicas de Satie al universo del comunismo? La música usualmente asociada con el comunismo son más bien los violentos coros y canciones propagandísticos o las grandilocuentes y pomposas cantatas que celebran líderes y acontecimientos estatales. ¿No es Satie acaso, desde este punto de vista, la encarnación del "individualismo burgués"? ¿Es, entonces, el hecho de que, a principios de los años veinte, en sus últimos años de vida, Satie fuera no sólo militante del recién constituido Partido Comunista Francés sino miembro de su Comité Central, una simple idiosincrasia o provocación personal? La primera sorpresa es que ese otro parangón de la circunspección o compostura "burguesas", Maurice Ravel, rechazó la invitación a ser parte de la Academie Francaise en protesta por la forma en que Francia trataba a la Unión Soviética; incluso trabajó en la musicalización de cantos de protesta norafricanos en contra del poder colonial francés. Ravel se acerca al comunismo musical de Satie no en "Bolero" sino en su música de cámara, torturadamente hermosa en su contención. ¿Y si, para adquirir la más elemental idea del comunismo, tenemos que olvidar todo sobre esas explosiones extra-románticas de pasión e imaginarnos, en cambio, la claridad de un orden minimalista construido a partir de una delicada disciplina libremente impuesta?

Recuerden el "Elogio del comunismo" de La Madre de Brecht, obra musicalizada por Hans Eisler en un tono que recuerda a Satie: suave, delicado e íntimo, sin pomposidad. ¿No suenan las palabras de Brecht casi como una descripción de la música de Satie?

Es razonable, cualquiera lo entiende. Es fácil.
Tú, que no eres un explotador, tú puedes comprenderlo.
Está hecho para ti, infórmate.
Los necios lo llaman necedad y los sucios suciedad.
Pero va contra la necedad y la suciedad.
Los explotadores dicen que es un crimen.
Pero nosotros bien sabemos
que es el fin de los crímenes.
No es un absurdo
sino el fin del absurdo.

No es el caos
sino el orden.
Es una cosa simple
difícil de hacer.

Satie usó la expresión "música de mobiliario" (musique d'ameublement), sugiriendo que algunas de sus piezas debían funcionar como música de fondo que creara ambiente. Aunque esto parecería adelantarse a la música ambiental comercializada ("Muzak"), Satie busca el exacto opuesto: música que subvierta la brecha que separa la figura del fondo; cuando realmente escuchamos a Satie, se "escucha el fondo". Este es el comunismo igualitario en la música: música que redirige la atención del oyente del gran Tema hacia su fondo invisible, de la misma manera que la teoría y política comunistas redirigen nuestra atención de los grandes Héroes hacia el inmenso trabajo y sufrimiento de la invisible gente común. ¿Es esta dimensión democrático-popular claramente discernible en los planteamientos programáticos del mismo Satie?

> *Se debe insistir en la Música de Mobiliario. Ninguna reunión, ningún encuentro, ningún compromiso social de ninguna clase sin Música de Mobiliario. No te cases sin Música de Mobiliario. Aléjate de las casas que no usen Música de Mobiliario. Todo aquel que no haya escuchado Música de Mobiliario no tiene idea de lo que es la felicidad. […] Debemos crear música que sea como mobiliario, es decir, música que sea parte de los ruidos del ambiente, que los considere. La imagino melodiosa, amortiguando los ruidos de tenedores y cuchillos, sin dominarlos, sin imponerse. Llenaría esos pesados silencios que a veces caen sobre una reunión de amigos. Les evitaría el problema de prestar atención a sus propios comentarios banales. Al mismo tiempo, neutralizaría los ruidos callejeros que indiscretamente interfieren con la conversación. Producir tal ruido sería responder a una necesidad.*[36]

No hay que sorprenderse, entonces, que John Cage, figura clave de la vanguardia musical y cuyo tratamiento de la dialéctica mínima de sonido y silencio sólo puede ser comparado al de Webern, fuera un gran admirador de Satie. Para Cage, el factor elemental de la música es la duración: el único registro que silencio y sonido comparten es la duración.

---

[36] Todas las citas de Satie y Cage provienen de: Matthew Shlomowitz, "Cage's Place In the Reception Of Satie," disponible en: http://www.af.lu.se/~fogwall/article8.html

"El silencio es importante, puesto que es el opuesto del sonido". Es aquí, al nivel de la estructura musical, que Satie, junto a Webern, introdujo la única nueva idea desde Beethoven:

> *Con Beethoven, las partes de la composición eran definidas a través de la armonía. Con Satie y Webern, eran definidas a través de duraciones temporales. La cuestión de la estructura es tan básica, es tan importante estar de acuerdo sobre el asunto, que se podría preguntar: ¿tenía Beethoven la razón o la tenían Webern y Satie? Respondo inmediata e inequívocamente: Beethoven estaba equivocado y su influencia, que ha sido tan amplia como lamentable, ha sofocado el arte de la música.*

En conexión con esto, debemos mencionar dos innovaciones adicionales, identificadas con Constant Lambert. La primera: en una aparente paradoja (que en realidad es una profunda necesidad dialéctica), el giro hacia la duración como principio estructural central permitió a Satie romper con la temporalidad y acercarse a una eternidad atemporal:

> *Al evitar las formas usuales de desarrollo y por su inusual empleo de lo que podrían llamarse recapitulaciones superpuestas e interrumpidas, que provocan, por así decirlo, que la pieza se doble sobre sí misma, abolió por completo la noción de una trama retórica e incluso logró abolir, hasta donde se podía, nuestro sentido del tiempo. No sentimos que la significación emocional de una frase dependa de su ubicación al principio o final de una sección particular.*

¿No es esta estructura la de la parataxis, una constelación atemporal que reemplaza el desarrollo temporal lineal? Y donde hay parataxis, su contrapunto dialéctico, la paralaje, no está lejos:

> *La costumbre de Satie de escribir sus piezas en grupos de tres no era sólo un manierismo. Ese gesto era parte de su arte del desarrollo dramático y de sus puntos de vista peculiarmente esculturales de la música. Cuando pasamos de la primera a la segunda Gymnopédie […] no sentimos que estemos pasando de un objeto a otro. Es más bien como si nos estuviéramos moviendo lentamente alrededor de una escultura, examinándola desde un punto de vista diferente:*

> *aunque exhiba a nuestros ojos una silueta diferente y quizá menos interesante, esa experiencia es igualmente importante para nuestra apreciación de la obra como un todo plástico. No importa en qué dirección caminemos alrededor de una estatua y tampoco importa en qué orden interpretemos las tres Gymnopédie.*

Deberíamos ser precisos: el quid del asunto no es que las tres versiones imiten (y fracasen en el intento) el mismo objeto trascendente, que resiste ser representado directamente en la música. La brecha paralájica, la escisión en paralaje, está inscrita en la Cosa misma: la multitud de percepciones-impresiones "subjetivas" del objeto hace visible la fractura interna del objeto. Es sólo un leve desplazamiento, aunque crucial, el que separa a Cage de Satie: para Satie, la música debería ser parte de los sonidos del ambiente, mientras que, para Cage, los ruidos del ambiente son la música. He aquí el juicio final de Cage sobre Satie: "No es cuestión de discutir la relevancia de Satie. Es indispensable". Como el comunismo.